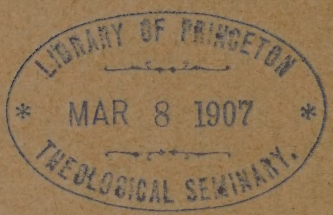

Division BS2364
Section .A14

Einleitung

in das

Neue Testament

von

Dr. M. v. Aberle,
ord. Professor der katholischen Theologie.

Herausgegeben

von

Dr. Paul Schanz,
ord. Professor der kath. Theologie an der Universität Tübingen.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1877.
Zweigniederlassungen in *Strassburg, München* und *St. Louis,* Mo.

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorrede.

Während einer längeren Reihe von Jahren hat der leider zu früh dahingeschiedene Verfasser eine große Anzahl Studirender aus allen Gauen des deutschen Vaterlandes durch seine tief durchdachten und ergreifenden Vorlesungen über Moral und neutestamentliche Exegese an sich gefesselt. In dem letzten Decennium seiner akademischen Lehrthätigkeit hat er sich ausschließlich der Exegese gewidmet und war ernstlich bemüht, die studirende Jugend in das Verständniß der Offenbarungslehre einzuführen, für die heilige Schrift zu begeistern und gegen die destructiven Tendenzen zu schützen, welche in der Gegenwart gerade auf diesem Gebiet die geoffenbarte Wahrheit am meisten gefährden. Unsere Zeitrichtung ist solchen Studien und Bestrebungen wenig günstig. Die realistischen Strömungen haben zusehends die Oberhand gewonnen und nicht nur im materiellen Leben einen ungeahnten Fortschritt veranlaßt, sondern auch auf die ganze Weltanschauung einen bedeutenden Einfluß ausgeübt, der sich auf dem theologischen Gebiete namentlich durch die Scheu vor allem Uebernatürlichen zu erkennen gibt. Da dieses aber einmal unzertrennlich mit den Glaubensgegenständen verbunden ist und nur mit Preisgebung des Glaubens selbst aufgegeben werden kann, so erwächst daraus für den Exegeten, der sich seines apologetischen Berufes bewußt ist, die Aufgabe, unter steter Wahrung des übernatürlichen Factors in der heiligen Schrift auch durch Hervorhebung der natürlichen Verhältnisse die Erhabenheit und einzigartige Größe des Buches der Bücher zum Bewußtsein zu bringen und vom Natürlichen zum Uebernatürlichen emporzuführen. Die Schriften des Neuen Testaments sind in einer bestimmten Zeit durch besondere Umstände hervorgerufen worden. Ihre Verfasser haben vom Herrn selbst oder von den Aposteln, unter deren Einfluß sie schrieben, die dem Inhalte der christlichen Lehre und den Zeitverhältnissen entsprechenden Weisungen für die Ausübung ihres Berufes erhalten. Deßhalb können ihre Schriften auch nur allseitig gewürdigt werden, wenn man die Entstehungsgeschichte derselben genau untersucht. Ein richtiger Blick in diese Verhältnisse einer Schrift bietet auch den Schlüssel zum rechten Verständniß und zur vollen Würdigung ihres Inhalts. Der

Verfasser betrachtete es daher als die Hauptaufgabe eines Exegeten, die heiligen Schriften aus der jeweiligen Situation des Verfassers und des Leserkreises zu erklären. Dieß hielt er besonders bei der Erklärung der historischen Schriften, der Evangelien und der Apostelgeschichte, für unumgänglich nothwendig, und diese sind es denn auch, welchen er seine ganze Aufmerksamkeit zuwandte. Wir leben ja in einer Periode, in welcher das Leben Jesu mehr als je den Gegenstand der schriftstellerischen Behandlung und theologischen Controverse bildet, und wer mit den Leistungen auf diesem Gebiet einigermaßen bekannt ist, weiß, wie viel von der richtigen Würdigung der Quellen abhängt. Die einseitige philologische Methode hat vielfach dazu geführt, daß die Evangelien in eine größere oder kleinere Anzahl von Bruchstücken aufgelöst worden sind, welche die Ueberreste der für uns verloren gegangenen Quellenschriften sein sollen. Will nun auch nicht geläugnet werden, daß die Einsicht in die sprachlichen Verhältnisse der heiligen Schriften durch solche Untersuchungen wesentlich gefördert wird, so ist ihnen doch eine gewisse Einseitigkeit nicht abzusprechen. Der Verfasser konnte sich mit diesem Zweig der Literatur nie recht befreunden. Wenn es auch zu bedauern ist, daß er dadurch veranlaßt wurde, seine bedeutenden philologischen Kenntnisse weniger, als es sonst geschehen wäre, im Interesse der Einleitung zur Geltung zu bringen, so ist es anderseits doch unbestreitbar, daß bei den unvermeidlichen Willkürlichkeiten der rein philologischen Methode schwerlich eine Uebereinstimmung auch nur in den Hauptpunkten erreicht werden dürfte. Zwar hat auch die Auffassung des Verfassers bisher nur beschränkte Anerkennung gefunden und wird auch fernerhin manchen Bedenken begegnen, aber doch wird Niemand die geistreichen und scharfsinnigen Untersuchungen lesen, ohne wenigstens zu ernster Ueberlegung und weiterer Forschung angeregt zu werden. Ich selbst verhehle nicht, daß ich nicht mit allen Einzelheiten einverstanden bin und manche Hypothese für etwas kühn oder zu wenig begründet ansehe, aber ich glaube auch behaupten zu dürfen, daß die vom Verfasser so glücklich zur Anwendung gebrachte historische Methode allein im Stande ist, den Ausweg aus dem Labyrinth zu zeigen, in welches die Einleitungswissenschaft in der neueren Zeit gerathen ist. Je mehr die zeitgenössische Geschichte bekannt und im Dienste der Einleitung verwendet wird, desto tiefer wird das Verständniß der heiligen Schrift werden und desto besser wird der christliche Apologet seine Aufgabe zu lösen vermögen. Die harmonistischen Versuche, welche bis in das kirchliche Alterthum hinaufreichen und immer wieder auf's Neue angestellt werden müssen, können doch nur zu einem befriedigenden Resultate führen, wenn man die Differenzen, welche nun einmal vorhanden sind, nicht durch Willkürlichkeiten oder Zufälligkeiten zu erklären sucht, sondern im Zweck und in der Aufgabe des betreffenden Schriftstellers begründet findet. Die

Aufgabe wurde aber zu einem guten Theil durch die Zeitverhältnisse bestimmt. Gerade für diesen Theil der Einleitung ist in unserer Schrift reiches Material niedergelegt. Wir sind katholischerseits ohnehin nicht reich an derartigen Arbeiten; die guten Einleitungsschriften von Reithmayr und Maier sind schon vor 25 Jahren erschienen, die neueste Einleitung von Kaulen ist erst zur Hälfte gedruckt und stellt das dogmatische Moment in den Vordergrund, deßhalb dürfte diese Schrift eines ebenso gelehrten als für seine Kirche und seine Wissenschaft begeisterten Lehrers nicht bloß seinen zahlreichen Schülern und Freunden, sondern auch weiteren Kreisen willkommen sein.

Der Verfasser hat die Resultate seiner neutestamentlichen Studien in einer größeren Anzahl von Artikeln in der Tübinger Theologischen Quartalschrift niedergelegt, die von mir am entsprechenden Orte berücksichtigt worden sind. Aber die Neuheit der Gedanken und die fragmentarische Behandlungsweise brachten es mit sich, daß er vielfach nicht recht verstanden oder geradezu mißverstanden wurde. Dieß veranlaßte viele seiner Schüler und Freunde, ihm den Wunsch nach einer größeren systematischen Publication auszusprechen. Allein derselbe konnte sich nie dazu verstehen. Ein schon früh sich bemerklich machender krankhafter Zustand, der, wie es sich nachher zeigte, durch einen Herzfehler veranlaßt war, übte auch einen hemmenden Einfluß auf das Gemüthsleben aus und rief eine allzu große Aengstlichkeit vor den mit der schriftstellerischen Thätigkeit verbundenen Unannehmlichkeiten hervor, so daß der oft gefaßte Vorsatz nie zur Ausführung kam. Dagegen äußerte er wiederholt den Wunsch, daß nach seinem Tode einer seiner Schüler ihm diesen Dienst erweise. Im Jahre 1870 hat er mich bei meinem Abgange aus Tübingen dringend gebeten, mich einst seiner Manuscripte anzunehmen, und erst in der letzten Zeit habe ich von einigen seiner auswärtigen Freunde erfahren, daß er auch ihnen die Versicherung gegeben habe, seine Manuscripte seien zum Zweck der Publication für mich aufbewahrt. Unterdessen wurde ich auf den Vorschlag der katholisch-theologischen Facultät zu seinem Nachfolger berufen und suchte alsbald die mir übergebenen Manuscripte in Ordnung zu bringen, beziehungsweise für den Druck vorzubereiten. Aber zu meiner großen Ueberraschung und zu meinem nicht geringeren Bedauern überzeugte ich mich bald, daß keines der Manuscripte druckfertig oder auch nur so hergerichtet war, daß es mit Leichtigkeit druckfertig gemacht werden konnte. Es fanden sich nur die Collegienhefte vor. Von einem gelehrten Apparat, von literarischen Notizen u. dgl. war durchaus nichts vorhanden. Wer den Verfasser nicht gekannt hat, wird es kaum begreifen, daß ein akademischer Lehrer, welcher ein Vierteljahrhundert mit großem Eifer seinem Berufe lebte, so wenig Spuren von seinen Studien und seiner Lectüre hinterließ; wer ihn aber kannte mit seinem umfassenden Gedächtniß und seiner staunenswerthen Belesenheit, der

wird Alles begreiflich finden. Er verfügte über den ganzen Stoff, ohne daß er die für Andere unentbehrliche schriftliche Nachhülfe für das Gedächtniß brauchte. Aber bedauern wird es freilich Jeder, daß die glänzenden philologischen und historischen Kenntnisse mit dem Verfasser zu Grabe getragen wurden. Vielleicht hat er es später auch selbst empfunden, daß man dem Gedächtniß nicht allzu viel zumuthen darf, und darin einen weiteren Grund erkannt, welcher ihn von der Veröffentlichung seiner Manuscripte zurückhielt. Für mich aber entstand die Frage, ob ich unter solchen Umständen überhaupt im Interesse des Verewigten handle, wenn ich seinem öfter geäußerten Wunsche entspreche, und nachdem ich mich nach längerem Schwanken für die Herausgabe der Einleitung entschieden hatte, ob ich lediglich das Collegienheft abdrucken lassen oder soviel als möglich den gelehrten Apparat selbst beischaffen soll. Für das Erste konnte ich mich durchaus nicht entscheiden, weil ich die Schrift nicht bloß als Leitfaden, sondern als tiefer gehende wissenschaftliche Untersuchung betrachte, welche eines literarischen Nachweises nicht entbehren kann; das Andere aber ist für einen angehenden akademischen Docenten, der in den letzten Jahren sich größtentheils mit ganz anderen Studien beschäftigt hat, bei einer so eigenthümlichen Schrift und in so kurzer Zeit doppelt schwierig. Dennoch habe ich dem Wunsche meines verehrten Lehrers entsprechen zu sollen geglaubt und habe mich entschlossen, wenigstens die nothwendigsten Belege beizufügen, muß aber den geneigten Leser um billige Berücksichtigung dieser Umstände bitten. Man wird ohnehin in den meisten größeren Einleitungsschriften so ziemlich dieselben patristischen Nachweise, wenn auch in verschiedener Gruppirung, finden, weßhalb es zur Orientirung genügen dürfte, wenn je die wichtigsten angeführt oder geradezu auf andere exegetische Schriften verwiesen wurde. Es konnte natürlich nicht fehlen, daß in den durchaus von mir beigefügten Anmerkungen mitunter eine von der im Text gegebenen abweichende Ansicht zur Geltung kam. Ich habe mich bestrebt, nur die Thatsachen oder die Vertreter anderer Auffassungen sprechen zu lassen, doch wird es nicht schwer sein, dabei meine eigene divergirende Ansicht zu erkennen. Insbesondere halte ich es bei der historischen Behandlung der Einleitung für nothwendig, daß man auf das traditionelle Material der kirchlichen Vorzeit zurückgreife, weil man dadurch vor den Einseitigkeiten bewahrt bleibt, welche die vorwiegend innere Kritik stets im Gefolge hat. Dieses Verfahren hat zwar nicht den Reiz der Neuheit und wird leicht als bequemes Auskunftsmittel betrachtet, um an den Resultaten der neueren Kritik vorbeizukommen, aber nichtsdestoweniger bietet es der Kritik eine sichere Basis. Wo die verschiedenen Auffassungen stark auseinandergehen, habe ich die hauptsächlichsten mit kurzer Motivirung angeführt, um auch diejenigen Leser, welche nicht, wie der Fachmann, die Schriften der verschiedenen Richtungen zu lesen die Gelegenheit oder Pflicht haben,

einen Blick in die zur Verhandlung kommenden Fragen thun zu lassen. Daraus erklärt sich die Berücksichtigung mancher Erscheinungen der neuesten Literatur, welche vielleicht der eine oder andere Leser etwas auffallend findet.

Im Text selbst habe ich möglichst wenig geändert. Ich weiß von dem Verfasser selbst, daß er langsam arbeitete und erst nach reiflicher Ueberlegung sich für den geeignet scheinenden Ausdruck entschied. Der Leser wird also durch den fast unveränderten Abdruck das beste Bild von der geistigen Arbeit des Verfassers erhalten. Aus demselben Grund glaubte ich selbst einige stilistische Härten stehen lassen zu sollen. Der Stil des Verfassers hat, wie sich jeder Leser überzeugen wird, seine besonderen Eigenthümlichkeiten, welche ich nicht verwischen wollte. Wenn nach einem bekannten Wort der Stil der Mann ist, so wird man sicher dieses Verfahren billigen. Ich glaube wenigstens, daß der Stil des Verfassers seiner ganzen Persönlichkeit vollkommen entsprach.

Die allgemeine Einleitung hat der Verfasser in seinen Vorlesungen nie behandelt. Früher hatte er in einem der speciellen Einleitung vorangestellten Abschnitte einige allgemeine Fragen, so weit sie mit seinem exegetischen Standpunkte zusammenhingen, kurz besprochen, in den späteren Heften fehlt aber auch dieser Abschnitt. Der Vollständigkeit wegen mußte wenigstens ein kurzer Abriß der allgemeinen Einleitung im Anschluß an die im §. 1 gegebene Eintheilung beigefügt werden. Soweit in älteren Heften und in den Aufsätzen des Verfassers hiefür brauchbares Material vorhanden war, habe ich es getreu benützt, aber mit Ausnahme des Abschnittes über die Apokryphen war die Ausbeute ziemlich gering. Ich glaubte mich deßhalb auch um so kürzer fassen zu sollen, da ohnehin im ersten Abschnitt die allgemeinen Grundsätze, welche für die ganze Auffassung des Verfassers maßgebend sind, einläßlich besprochen werden und der Verfasser stets das Hauptgewicht auf die specielle Einleitung gelegt hat und gelegt wissen wollte. Die Abschnitte über den Text und die Uebersetzungen sind zudem in neuester Zeit von Kaulen (Einleitung, 1. Hälfte. Freiburg, Herder, 1876) so eingehend und sachkundig behandelt worden, daß ein weiteres Bedürfniß nicht vorliegt.

Möchte diese Gabe aus der Hinterlassenschaft des verehrten Verfassers von seinen ehemaligen Schülern und Freunden als ein werthes Andenken und von allen Lesern mit demselben Eifer für die Wahrheit, wann und wo sie sich findet, aufgenommen werden, von welchem der Verfasser stets beseelt war!

Tübingen, am 1. October 1877.

Der Herausgeber.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

§. 1. Aufgabe und Bedeutung der neutestamentlichen Einleitung . . . 1
§. 2. Eintheilung und Methode 4

Erster Abschnitt.

Die allgemeinen Bedingungen der neutestamentlichen Schriftabfassung.

§. 3. Die Anordnung des Herrn 7
§. 4. Die Bedeutung der Anordnung des Herrn 10
§. 5. Die näheren Bedingungen der neutestamentlichen Schriftabfassung . . 13

Zweiter Abschnitt.

Die Schriften des Matthäus.

§. 6. Zweck des Matthäusevangeliums 20
§. 7. Der Verfasser und die Ursprache des Matthäusevangeliums . . . 33
§. 8. Zeit und Ort der Abfassung 37

Dritter Abschnitt.

Die Schriften des Marcus.

§. 9. Die schriftstellerischen Eigenthümlichkeiten des Marcusevangeliums . . 40
§. 10. Zweck des Marcusevangeliums 43
§. 11. Der Verfasser und die Veranlassung 49
§. 12. Ort, Sprache und Zeit der Abfassung 53
§. 13. Integrität des Marcusevangeliums 58

Vierter Abschnitt.

Die Schriften des Lucas.

§. 14. Ueber den Zweck der Schriften des Lucas im Allgemeinen . . . 60
§. 15. Zweck der Apostelgeschichte 62
§. 16. Der Prolog des Lucasevangeliums 69

Seite
§. 17. Zweck des Lucasevangeliums 72
§. 18. Der Verfasser der Schriften des Lucas, Zeit und Ort der Abfassung derselben 79

Fünfter Abschnitt.

Die Schriften des Johannes.

Erstes Kapitel.

Ueber die johanneischen Schriften im Allgemeinen.

§. 19. Sprache und Darstellungscharakter derselben 84

Zweites Kapitel.

Vom Johannesevangelium insbesondere.

§. 20. Ueber den Zweck des Johannesevangeliums 90
§. 21. Die Veranlassung des Johannesevangeliums 99
§. 22. Verfasser, Zeit und Ort der Abfassung 111
§. 23. Integrität des johanneischen Evangeliums 113

Drittes Kapitel.

Von den johanneischen Briefen.

§. 24. Allgemeine Bemerkungen 115
§. 25. Von den johanneischen Briefen im Besonderen 119

Viertes Kapitel.

Von der Offenbarung des Johannes.

§. 26. Die äußeren Zeugnisse über die Abfassung derselben 125
§. 27. Die inneren Zeugnisse über die Abfassung der Apokalypse . . . 129
§. 28 Zweck der Apokalypse 138

Sechster Abschnitt.

Von den Schriften des Paulus.

§. 29. Vorbemerkung 143

Erstes Kapitel.

Das Leben des Apostels bis zum Antritt der zweiten Missionsreise.

§. 30. Der Wandel des Paulus im Judenthum 143
§. 31. Die Bekehrung des Paulus und sein Aufenthalt in Damaskus und Arabien 152
§. 32. Paulus in Jerusalem, Tarsus und Antiochien 156
§. 33. Die erste Missionsreise des Apostels 162
§. 34. Eigenthümlichkeiten der Darstellung des Paulus 166

Zweites Kapitel.

Die zweite Missionsreise.

§. 35. Das Apostelconcil 169
§. 36. Die Missionsreise von Antiochien bis Korinth 175

Seite
§. 37. Der erste Thessalonicherbrief 180
§. 38. Der zweite Thessalonicherbrief 182
§. 39. Der Aufenthalt in Korinth und die Reise nach Jerusalem . . . 184

Drittes Kapitel.
Die dritte Missionsreise.

§. 40. Die Reise bis Ephesus und der Aufenthalt daselbst 186
§. 41. Der Galaterbrief 187
§. 42. Der erste Korintherbrief 189
§. 43. Der erste Timotheusbrief 191
§. 44. Der Titusbrief 198
§. 45. Der zweite Korintherbrief 201
§. 46. Der Römerbrief 204

Viertes Kapitel.
Die Gefangenschaft.

§. 47. Die Reise nach Jerusalem und die Gefangenschaft zu Cäsarea . . 211
§. 48. Die Reise nach Rom und die Gefangenschaft daselbst 214
§. 49. Der Philipperbrief 219
§. 50. Der Brief an Philemon, an die Kolosser und an die Epheser . . . 221
§. 51. Der zweite Timotheusbrief 228
§. 52. Der Hebräerbrief 231

Siebenter Abschnitt.

§. 53. Der Brief des Jakobus 242

Achter Abschnitt.

§. 54. Der Judasbrief 251

Neunter Abschnitt.
Die Schriften des Petrus.

§. 55. Der erste Petrusbrief 254
§. 56. Der zweite Petrusbrief 261

Zehnter Abschnitt.
Die Glaubwürdigkeit der hl. Schrift.

A. Die äußere Glaubwürdigkeit.

§. 57. Der Begriff des Canons 267
§. 58. Die Grundsätze bei Feststellung des Canons 268
§. 59. Die Entstehung des Canons 273

Seite

B. Die innere Glaubwürdigkeit.

§. 60. Die Bedeutung der inneren Kritik 280
§. 61. Die Mittel der inneren Kritik 281
§. 62. Folgerungen für die Beurtheilung der neutestamentlichen Schriften . . 283

Elfter Abschnitt.

Die Apokryphen.

§. 63. Begriff und Entstehung der Apokryphen 286
§. 64. Eintheilung der Apokryphen 293

Zwölfter Abschnitt.

Die Geschichte des neutestamentlichen Textes.

§. 65. Die Sprache des Neuen Testaments 295
§. 66. Die Schrift des Neuen Testaments 296
§. 67. Die kritische Gestalt des Textes 299
§. 68. Die Uebersetzungen des Neuen Testaments 301

Neutestamentliche Einleitung.

§. 1.

Aufgabe und Bedeutung der neutestamentlichen Einleitung.

Als Aufgabe der neutestamentlichen Einleitung wird gewöhnlich nur angegeben, daß sie die Geschichte der Entstehung und Erhaltung der neutestamentlichen Bücher darzustellen habe. Darnach wäre diese Disciplin nur als Literaturgeschichte des Neuen Testamentes zu betrachten und würde sich auf alle Bücher zu erstrecken haben, welche man neutestamentliche nennt, auf die nicht kanonischen ebenso gut, wie auf die kanonischen. Eine solche Auffassung ist nicht geradezu unrichtig, aber ungenügend, weil sie auf einem Standpunkt beruht, welcher der Wirklichkeit nicht entspricht. Sie setzt nämlich voraus, daß es sich bezüglich der Geschichte der Entstehung und Erhaltung der neutestamentlichen Bücher lediglich um Auffindung und Darstellung des factischen Bestandes, also um rein historische Zwecke handle. Allein es darf nicht ignorirt werden, daß unter diesen Büchern die, welche man kanonische nennt, indem sie von Anfang an mit dem Anspruch auftraten, eine Norm und Regel für Leben und Glauben zu enthalten, Gegenstand von Angriffen geworden sind, bei denen noch andere als wissenschaftliche Interessen das treibende Element waren.

Deßwegen ist eine wissenschaftliche Darstellung der Entstehung des Neuen Testamentes, die nur rein historische Zwecke sich stellen würde, nicht genügend, sondern es muß sich mit derselben auch ein apologetisches Element verbinden, durch welches die gefundene Wahrheit vertheidigt und das Unberechtigte in jenen Angriffen, die sich von der ältesten Zeit des Christenthums bis auf unsere Tage fortgesetzt haben, dargelegt wird. Einer solchen zugleich apologetischen Aufgabe wird sich die neutestamentliche Einleitung um so weniger entschlagen können, wenn sie nicht bloß allgemein als Wissenschaft, sondern als theologisch-wissenschaftliche Disciplin auftritt. Die Theologie hat an dem Zeugniß der Kirche bezüglich des Ursprungs der neutestamentlichen Schriften eine feste Basis, von der sie auszugehen hat. Sie muß dieses Zeugniß vorläufig als richtiges betrachten und es sofort auf wissenschaftlichem Wege auch als richtiges erweisen. Folglich beruht für die Theologie die Forderung, die neutestamentliche Einleitung zugleich apologetisch zu behandeln, nicht nur auf der empirischen Thatsache, daß man aus unwissenschaftlichen

Motiven die Wahrheit bezüglich der Entstehung der neutestamentlichen Schriften nicht anerkennen wollte, sondern auch auf ihrem Verhältniß zu dem Zeugniß der Kirche. In der That hat man auch bisher das apologetische Element in der neutestamentlichen Einleitung keineswegs vernachlässigt, aber man wollte dessen nicht recht Wort haben, weil man fürchtete, durch das Eingeständniß apologetischer Zwecke dem Gegner einen Vorwand zu geben, die gefundenen Resultate als solche zu verdächtigen, welche nicht auf rein wissenschaftlichem Wege zu Stande gekommen [1]. Allein eine solche Furcht hat keine Berechtigung, denn wenn es die höchste Aufgabe der Wissenschaft bleiben muß, die Wahrheit zu ihrem Rechte zu bringen, so kann es der Wissenschaftlichkeit einer Darstellung keinen Eintrag thun, wenn man auch an dieselbe mit dem klaren Bewußtsein geht, daß der Hauptsache nach dieses und kein anderes Resultat sich ergeben werde, so lange man sich nur zur Herstellung desselben keiner Mittel bedient, welche vor dem Forum der Wissenschaft nicht Geltung haben. Dieß gilt zwar für alle positiven Wissenschaften, namentlich aber für historische Untersuchungen, und eine historische Disciplin muß die neutestamentliche Einleitung immerhin bleiben [2]. Das apologetische Element, das sie in sich aufzunehmen hat, darf nur die Folge haben, daß den canonischen Schriften eine umfassendere und einläßlichere Behandlung zu Theil wird, als dieß durch das rein literar-historische Interesse erfordert würde. Man kann sogar sagen, daß letzteres Interesse niemals zur Bildung einer eigenen theologischen Disciplin geführt haben würde, wie die neutestamentliche Einleitung eine solche ist.

Würden die canonischen Schriften des Neuen Testaments nicht einer besonderen apologetischen Behandlung bedürfen, so würde die Literaturgeschichte des Neuen Testaments stets wohl nur als Einleitung der allgemeinen christlichen

---

[1] Ein Beispiel dafür ist die Einleitung von Hug, 4. A. Stuttgart und Tübingen 1847, von der Baur sagt: „Ihre größte Eigenthümlichkeit besteht in der Kunst, das katholische Princip so zu handhaben, daß es scheint, auch da, wo sie von dem Interesse eines katholischen Apologeten geleitet wird, gebe sie nur die Resultate der freiesten wissenschaftlichen Forschung." Theol. Jahrbb. 1851. S. 76.

[2] Als historische oder historisch-kritische Disciplin wird gegenwärtig auch die Einleitung ziemlich allgemein behandelt, wie die Einleitungsschriften der verschiedenen Richtungen zeigen. „Der Nachweis von dem inspirirten und canonischen Charakter der hl. Schrift" (Kaulen, Einleitung in die hl. Schrift A. u. N. Testaments. 1. Hälfte 1876. S. 4.) ist nicht der Begriff der Einleitung, sondern das principale Moment desselben, wie auch Baur, auf den sich Kaulen beruft (S. 5), von der Kritik des Canons zur Geschichte übergegangen ist (Theol. Jahrbb. 1850. S. 474 f. 481 cf. Hilgenfeld, Historisch-kritische Einleitung in das N. T. 1875. S. 24 ff. Reuß, Die Geschichte der hl. Schriften N. Testaments, 5. A. 1874. S. 14). Die Schriften des N. T. sind doch auch geworden und daher ist in der Einleitung nicht bloß „etwas Gegebenes zu beweisen", sondern auch „etwas Gewordenes zu entwickeln", wenn nicht, so ist die Einleitung „ein Theil der dogmatischen Theologie, und zwar gehört sie in den allgemeinen oder apologetischen Abschnitt derselben" (Kaulen S. 5). Auch Reithmayr faßt „unter Einleitung alles dasjenige aus der historischen Theologie zusammen, was sowohl zur gehörigen Kenntniß und Würdigung, als auch zur Erforschung des historischen Sinnes der hl. Schriften näher oder entfernter beiträgt" (Einleitung in die canonischen Bücher des N. B. 1852. S. 4), ohne derselben den Charakter einer theologischen Wissenschaft zu nehmen. Vgl. auch Langen, Grundriß der Einleitung in das N. T. 2. A. 1873. S. 1 f.

Literaturgeschichte behandelt worden sein, wie dieß z. B. noch in der Schrift des hl. Hieronymus de viris illustribus der Fall ist.

Daraus ergibt sich, daß den Hauptstoff der neutestamentlichen Einleitung die canonischen Bücher bilden, die ebenso unter dem literar-historischen, wie unter dem apologetischen Gesichtspunkt zu behandeln sind, während die nicht canonischen nur unter dem ersten in Betracht kommen. Wenn wir aber der neutestamentlichen Einleitung bezüglich der canonischen Bücher eine apologetische Aufgabe zuerkennen, so sind wir doch weit entfernt, zur Lösung derselben irgend andere Mittel zu beanspruchen, als die, welche die historische Wissenschaft überhaupt gebrauchen muß. Wir schließen jede Voraussetzung aus, die nicht im Interesse der historischen Wissenschaft als solcher begründet ist, und deßwegen verwahren wir uns namentlich gegen die Voraussetzung, welche der angeblich voraussetzungslosen modernen Kritik zu Grunde liegt, nämlich daß ein Eingreifen des Uebernatürlichen in das Natürliche nicht angenommen werden dürfe, oder mit anderen Worten, daß es Wunder nicht gebe.

Wir brauchen auch nicht zur entgegengesetzten Behauptung fortzugehen, daß es Wunder gebe, sondern es genügt uns, für die neutestamentliche Einleitung einfach festzuhalten, daß die Nichtmöglichkeit des Wunders nicht bewiesen ist, und daß somit der Umstand, daß in einer Erzählung ein Wunderbericht enthalten, an und für sich der Glaubwürdigkeit derselben noch keinen Eintrag thut.

Hiernach läßt sie auch die Stellung der neutestamentlichen Einleitung zu anderen theologischen Disciplinen näher bestimmen.

Wenn auch ihr Gegenstand ein historischer ist und ihre Methode die historische sein muß, so bildet sie doch nicht einen Theil der Kirchengeschichte, weil ihre Zwecke apologetisch sind. Allein sie bildet auch nicht einen Theil der Apologetik, weil sie sich bezüglich der neutestamentlichen Bücher nur mit dem Historischen im strengen Sinn, d. h. dem, was von endlichen Faktoren ausgegangen, zu beschäftigen hat. Sie hat nur die Frage nach der Authenticität, Aechtheit und Integrität der betreffenden Bücher zu beantworten, während die Frage nach der Inspiration, d. h. nach dem göttlichen Ursprung derselben, ihr ferne bleiben muß [1].

Die neutestamentliche Einleitung gehört gerade nicht zu den angenehmsten theologischen Disciplinen, aber in der gegenwärtigen Zeit dürfte sie fast die wichtigste geworden sein. Die Angriffe gegen das Christenthum haben sich hauptsächlich auf die neutestamentlichen Schriften concentrirt, denen man alle Glaubwürdigkeit absprechen möchte, um das Leben Jesu dann als ein rein menschliches begreifen und die Offenbarung, die uns in ihm geworden, als

---

[1] Diese Frage wurde früher allgemein in der Einleitung behandelt, gehört aber in das Gebiet der Apologetik und Dogmatik. „Der Begriff der übernatürlichen Entstehung a priori" (Kaulen l. c.) wird damit durchaus nicht aufgegeben oder irgendwie angetastet, sondern nur in das Glaubensgebiet versetzt, von dem sich der Exeget selbstverständlich nie entfernen darf. Wenn viele protestantische Exegeten den Zusammenhang mit der Theologie verloren haben, so ist daran nicht bloß die Einleitung schuldig. Sie erkennen vielmehr willig an, daß das katholische Dogma von der Inspiration der Forschung viel freieren Spielraum ließ, als der protestantische Inspirationsbegriff (cf. Reuß l. c. 1. A. S. 5, 5. A. S. 7 f. Hilgenfeld l. c. S. 10; Canon u. Kritik S. 99. Evangelien S. 8.)

reines Product menschlicher Geistesentwicklung darstellen zu können. Daher ist es nothwendig, den Beweis zu liefern, daß die neutestamentlichen Schriften auf eine Weise entstanden sind, daß sie Glauben verdienen und daß die theologische Wissenschaft nicht auf Sand baut, wenn sie ihren Inhalt als volle Wahrheit zu ihrer Voraussetzung nimmt. Die Angriffe, welche in unserer Zeit gegen die Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Schriften gerichtet worden, sind im Wesentlichen keine anderen, als die, welche man bald nach ihrer Entstehung gegen sie richtete. Im Verhältniß zu dem, was bereits ein Celsus, ein Porphyr gegen die Evangelien geltend machten, findet sich bei Strauß, Baur, Renan u. s. f. wenig Neues. Nur die Form des Angriffs ist eine andere geworden und deßhalb muß auch die Form der Vertheidigung eine andere sein. Ich behandle daher den Stoff der neutestamentlichen Einleitung in anderer Weise, als bisher der Fall gewesen, und glaube dazu nicht bloß berechtigt, sondern auch verpflichtet zu sein. Insbesondere glaube ich, die Hauptaufmerksamkeit auf die historischen Schriften des Neuen Testaments wenden zu müssen, weil gerade diese es sind, gegen welche der Hauptangriff gelenkt wird[1].

§. 2.

Eintheilung und Methode.

Gewöhnlich theilt man die neutestamentliche Einleitung in 1) allgemeine und 2) specielle. Allein schon der Umstand, daß von denen, welche dieß Eintheilungsprincip anwenden, die Einen die allgemeine Einleitung der speciellen vorausschicken, die Andern gerade umgekehrt verfahren, beweist, daß diese Eintheilung nicht auf innerer Nothwendigkeit beruht, denn wäre dieß, so müßte sich auch die Abfolge, in die die Theile zu einander zu stellen sind, von selbst unbestreitbar ergeben. Dazu kommt noch, daß diese Eintheilung in der Durchführung immer zu dem practischen Mißstande führt, daß man entweder in den allgemeinen Theil Punkte aufnehmen muß, welche erst in dem besonderen erwiesen werden, oder im besonderen Theil von Voraussetzungen ausgeht, welche im Allgemeinen erst zur Begründung kommen. Eine andere Eintheilung scheint die von uns gegebene Definition der Einleitung nahe zu legen, nämlich die in einen Theil, welcher die Entstehung, und in einen andern, welcher die Erhaltung der neutestamentlichen Bücher zu seinem Gegenstand haben würde. Allein auch diese Eintheilung scheitert an der practischen Durchführung, indem die Fragen nach Entstehung und Erhaltung bei einem guten Theile der betreffenden Bücher sich nicht trennen lassen, sondern miteinander behandelt werden müssen. Der tiefere Grund aber, warum die neutestamentliche Ein-

---

[1] Dieser Passus fand sich auf einem Zettelchen im Nachlasse des Verfassers und war wohl für den Vortrag bestimmt. Ich glaubte ihn nicht vorenthalten zu dürfen, weil er über die Motive dieser vielfach neuen Behandlungsweise Aufschluß gibt. Reuß sagt nicht ohne Grund von der historischen Literatur der Christen, sie sei dunkel „und das Meiste, was bis jetzt über den Gegenstand gesagt und geschrieben worden ist, hat eher dazu beigetragen, die Schwierigkeiten zu mehren als zu beseitigen, durch unbegründete Voraussetzungen wie durch Vernachlässigung wirklich gegebener Thatsachen." l. c. §. 163. S. 161.

leitung einer schulgerechten Eintheilung widerstrebt, liegt darin, daß ihr Stoff ein empirischer ist, welcher sich in die Fesseln apriorischer Kategorien nicht schlagen läßt.

Wir sehen daher von einer solchen Eintheilung ab und behandeln den Stoff nach der wohlbegründeten Sitte der älteren Theologen in einzelnen Abschnitten je nach der Besonderung, welche sich durch die Natur des Stoffs selbst ergibt und stellen diese Abschnitte in eine Abfolge, daß je das Allgemeine dem Besonderen, das Begründende dem Begründeten vorausgeht. Den Mittelpunkt der ganzen Darstellung bildet naturgemäß die Behandlung derjenigen einzelnen neutestamentlichen Bücher, welche als canonische anerkannt sind, sowie auch durch diese die Hauptmasse des Stoffs in Anspruch genommen wird. Denn was die nicht canonischen betrifft, so knüpft sich an sie fast ausschließlich nur ein literar-historisches und nicht ein apologetisches Interesse, und wie sich um ihretwillen nie eine besondere theologische Disciplin gebildet haben würde, so haben auch wir auf dieselben nur in ganz untergeordneter Weise Rücksicht zu nehmen. Wir haben uns sonach die Frage aufzuwerfen, wie wir jene hervorragende Partie unseres Stoffes abtheilen wollen.

Die Beantwortung dieser Frage hängt von der Methode ab, welche wir für diesen Theil in Anwendung bringen. Je nachdem nämlich auf das historische oder auf das apologetische Element in der Einleitung Gewicht gelegt wird, ergeben sich für diese zwei Methoden, die beide bisher in der Wissenschaft ihre Vertreter gefunden, ohne daß man sie jedoch durch besondere Benennung geschieden hätte. Läßt man nämlich das historische Element prävaliren, so entsteht die Forderung, auch in der Darstellung des fraglichen Haupttheils chronologisch zu verfahren, d. h. die einzelnen Bücher des neuen Testaments nach der Zeitfolge, in welcher sie entstanden sind, zu behandeln. Je natürlicher eine solche Forderung ist, um so passender scheint auch auf den ersten Anblick eine Methode zu sein, welche derselben Genüge leistet. Allein bei näherer Betrachtung und namentlich bei dem Versuch der Durchführung derselben ergibt sich, daß sie bei dem eigenthümlichen Stande der Sache ihre großen Nachtheile habe. Da uns nämlich bei ziemlich vielen neutestamentlichen Schriften das genaue Datum der Entstehung unbekannt oder wenigstens bestritten ist, so ist es nicht möglich, sie zum voraus in eine chronologische Reihenfolge zu bringen, und geschieht es dennoch, so ist es eine Willkür, welche leicht wieder zu anderen willkürlichen Aufstellungen verleitet, wie denn auch die Erfahrung zeigt, daß die Schriftsteller, welche diese Methode befolgt, am wenigsten von solchen Abwegen sich frei gehalten haben. Daher empfiehlt sich die andere Methode schon besser, wonach die neutestamentlichen Bücher nach der Reihenfolge behandelt werden, in welcher sie jetzt in den gewöhnlichen Ausgaben des Neuen Testaments gestellt sind.

Allein so große Vorzüge diese Methode namentlich dadurch hat, daß sie zu größerer Genauigkeit in Behandlung des Stoffes nöthigt und unerwiesene Voraussetzungen nicht zuläßt, so hat sie doch auch ihre erheblichen Nachtheile dadurch, daß man bei ihrer Durchführung Zusammengehöriges, wie z. B. Lucasevangelium und Apostelgeschichte, auseinanderreißen muß, wodurch nicht nur unnütze Wiederholungen veranlaßt werden, sondern auch eine klare Einsicht in den historischen Zusammenhang verhindert wird. Deßwegen erscheint

es angemessener, einen Mittelweg einzuschlagen und das Neue Testament mit Rücksicht auf die Schriftsteller, deren Arbeiten in dasselbe aufgenommen worden, in verschiedene Gruppen zu zerlegen, welche je in einem besonderen Abschnitt zur Abhandlung kommen. Dadurch wird die Möglichkeit geboten, die Vorzüge der beiden angeführten Methoden ohne deren Nachtheile zu vereinigen. Darnach erhalten wir je einen besonderen Abschnitt für Matthäus, Markus, Lukas, Johannes, Paulus, Jakobus, Judas und Petrus.

Diesen acht Abschnitten, welche zusammen das Centrum unserer Darstellung bilden, schicken wir einen Abschnitt voraus, welcher die allgemeinen Bedingungen der neutestamentlichen Schriftabfassung zu seinem Gegenstande hat, und lassen ihnen einen Abschnitt folgen, in welchem wir in der Form eines Anhanges von den nicht canonischen Büchern handeln werden. Daran werden sich noch zwei weitere Abschnitte anschließen, von denen der erste die allgemeinen Folgerungen, welche aus der Entstehungsgeschichte der neutestamentlichen Bücher in Bezug auf ihre Glaubwürdigkeit gezogen werden müssen, der zweite aber die Schicksale des neutestamentlichen Textes in seiner Fortpflanzung durch Schrift und Druck behandeln wird[1]. Es zerfällt also für uns die neutestamentliche Einleitung in 12 Abschnitte, von denen wir einzelne wegen ihres größeren Umfanges wieder in mehrere Kapitel zerlegen müssen.

---

[1] Die vorliegenden Manuscripte enthalten diese drei Abschnitte nicht. So viel mir bekannt ist, wurden die letzten zwei in den Vorlesungen auch nicht speciell behandelt. Aus älteren Heften kann der Abschnitt über Apokryphen aufgenommen werden, zu den anderen Abschnitten werde ich das Nothwendigste so weit als möglich aus den Aufsätzen des Verfassers zusammenstellen. Doch wird es sich empfehlen, dem Abschnitt über die Apokryphen den vom Canon voranzustellen.

Erster Abschnitt.

Die allgemeinen Bedingungen der neutestamentlichen Schriftabfassung.

§. 3.

Die Anordnung des Herrn.

Die Verfasser der Bücher des Neuen Testaments erweisen sich durchgängig auf den ersten Blick als Glieder der christlichen Gemeinschaft, und es versteht sich von selbst, daß sie auch bezüglich ihrer schriftstellerischen Thätigkeit den in dieser Gemeinschaft vorhandenen Normen sich haben unterwerfen müssen. Es fragt sich nun vor Allem, ob solche Normen vorhanden waren, und diese Frage ist zu bejahen. Der Stifter der christlichen Gemeinschaft entschied sich unter den verschiedenen Wegen, die zur Verbreitung einer Lehre möglich sind, für den der mündlichen Ueberlieferung. Weder hat Christus selbst etwas geschrieben [1], noch auch hat er seinen Jüngern einen Auftrag ertheilt zum Schreiben, sondern wie er selbst im mündlichen Vortrag lehrte, so sollte die von ihm empfangene frohe Botschaft allen Völkern mündlich verkündet werden (Matth. 28, 19), wie er denn auch seine Sendboten auf diese Lehrweise besonders einübte (Luc. 9, 2).

Man hat dieß Verfahren auffallend gefunden und sich Mühe gegeben, zu erklären, warum Jesus nicht gleich ursprünglich das Mittel der Schrift zur Verbreitung seiner Lehre gewählt. Man hat z. B. behauptet, er habe dieß nicht thun können, weil es seinen Jüngern an der nöthigen Bildung gefehlt, ohne dabei zu bedenken, daß diese doch Schriften verfaßten und also auch ur-

---

[1] Der von Eusebius (h. e. I. 13) mitgetheilte Brief des Herrn an Abgarus von Edessa ist unecht. Augustinus berichtet, daß noch andere Schriften auf Jesus zurückgeführt worden seien, welche Aufschlüsse über die Künste, durch welche Jesus vorgeblich seine Wunder wirkte, gegeben haben. Er macht die, welche solche Schriften gelesen zu haben behaupten, auf das Ungereimte aufmerksam, daß sie dieselben an Petrus und Paulus geschrieben sein lassen und selbst die Künste nicht anzuwenden verstehen (De cons. evv. I, 9, 14). Zur Erklärung der Thatsache weist er auf das Beispiel der Philosophen Pythagoras und Sokrates hin (I, 7). Gewöhnlich führt man dafür den Vorzug des gesprochenen Wortes vor dem starren geschriebenen Buchstaben an, der durch die Macht der persönlichen Erscheinung Jesu noch erhöht wurde, aber auch der damalige Zustand der jüdischen Literatur und des Unterrichtswesens muß berücksichtigt werden. Eine Literaturangabe hierüber findet sich bei Reuß l. c. § 27. S. 19. Bleek S. 58. Hase, Geschichte Jesu, 1876. S. 70 ff.

sprünglich die Befähigung dazu gehabt haben müssen[1]. Weiter hat man behauptet, es sei ganz zufällig so geschehen, als ob der Herr nicht einmal klar über das gewesen, was er gewollt. Diese und ähnliche Erklärungsversuche haben ihren Grund nur darin, daß man die Schrift für ein besseres Ueberlieferungsmittel hält, als die Tradition, eine Ansicht, welche unter vielen Gesichtspunkten als unrichtig erscheint, von welchen wir hier nur den einen entscheidenden und durch die Erfahrung hinlänglich bewährten hervorheben, daß, weil eine Schrift nicht sich selbst auslegen kann, durch eine solche wohl eine diffuse Masse von Meinungen, keineswegs aber eine innige Religionsgemeinschaft gegründet zu werden vermag.

Allein gesetzt auch, es könnte von dem Standpunkt einer späteren Zeit aus der schriftlichen Ueberlieferung vor der mündlichen ein absoluter Vorzug zuerkannt werden, denn einen relativen wollen wir nicht in Abrede stellen, so wäre die Frage doch nur erst vom dogmatischen, nicht aber vom historischen Standpunkt entschieden, denn für diesen kommt bloß die Ansicht in Betracht, welche man zur Zeit Jesu über das Verhältniß beider Ueberlieferungsmittel zu einander resp. über den Vorzug des einen vor dem andern hatte oder haben mußte, und in dieser Beziehung sind für unsere Frage drei historische Verhältnisse entscheidend, welche wir im Folgenden darstellen.

a. Fürs Erste ist zu bemerken, daß das römische Kaiserthum der freien literarischen Production keineswegs günstig war. Bestanden auch keine eigentlichen Censurbehörden, so durfte es doch nicht leicht Jemand wagen, eine Schrift in die Oeffentlichkeit zu bringen, von der er nicht überzeugt war, daß sie der herrschenden Gewalt genehm sei. Eine argwöhnische, über das ganze Reich hin organisirte Späherei und das wie Unkraut wuchernde Angeberwesen machten es von selbst zu einem Gebot der Klugheit, möglichst wenig Schriftliches aus den Händen zu geben. Dieß Verhältniß begann bereits mit den frühesten Kaisern und hätte von dem Stifter der christlichen Religion, auch wenn er nur ein bloßer Mensch gewesen, nicht ignorirt werden dürfen. Er würde einen groben Fehler begangen haben, wenn er die Schrift zum Mittel der Verbreitung seiner Lehre gewählt hätte, und dieß um so mehr, als er auch als solcher wissen mußte, daß dieselbe mit der römischen Staatsreligion und vielen Institutionen des Reiches im Widerspruch stand[2].

b. Fürs Zweite war es den Juden verboten, die in ihren Schulen ge-

---

[1] Das Alterthum hat schon diese Erklärung gegeben: „Τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας τὴν γνῶσιν ἐπὶ πᾶσαν κατήγγελον τὴν οἰκουμένην, σπουδῆς τῆς περὶ τὸ λογογραφεῖν μικρὰν ποιούμενοι φροντίδα, καὶ τοῦτ' ἔπραττον ἅτε μείζονι καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐξυπηρετούμενοι διακονίᾳ· ὁ γοῦν Παῦλος πάντων ἐν παρασκευῇ λόγων δυνατώτατος νοήμασί τε ἱκανώτατος γεγονὼς, οὐ πλέον τῶν βραχυτάτων ἐπιστολῶν γραφῇ παραδέδωκε . . . οὐκ ἄπειροι μὲν οὖν ὑπῆρχον τῶν αὐτῶν καὶ οἱ λοιποὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν φοιτηταὶ, δώδεκα μὲν ἀπόστολοι, ἑβδομήκοντα δὲ μαθηταὶ, ἄλλοί τε ἐπὶ τούτοις μυρίοι.“ Eus. h. e. III, 25, 4.

[2] Vgl. Friedländer, Sittengeschichte Roms I, 239 f. „Die Redefreiheit war verkümmert, die Geschichtsforschung bis zur Zeit Nerva's und Trajans, die das „seltene Glück brachte, daß man denken durfte, was man wollte, und sagen, was man dachte“, gefahrvoll und dieß bereits unter der toleranten Regierung Augusts“ (III, 305). Für Jesus selbst, der sich auf Palästina beschränkte, kann man „die politischen, psychologischen und dogmatischen Lösungen als verfehlt betrachten“ (Reuß l. c.), allein für die spätere Zeit stellt sich die Frage doch anders. Vgl. Q.-S. 1862. S. 84 ff.

lehrte religiöse Doctrin schriftlich zu fixiren. Diese durfte vielmehr nur mündlich überliefert werden. Erst nach der Mitte des christlichen zweiten Jahrhunderts fing man auch bei ihnen an, diesen Lehrstoff niederzuschreiben, wodurch nach und nach bis ins 5. Jahrhundert der Talmud entstand. Nur insofern fand eine Ausnahme statt, als einzelne angesehene Lehrer oder das Synedrium selbst Lehrschreiben an auswärtige Gemeinden richten durften, in denen theils einzelne doctrinäre Punkte, welche in Frage gestellt worden, erläutert oder besondere Verhaltungsmaßregeln in religiösen Angelegenheiten gegeben wurden. Allein ein zusammenhängendes Ganze der jüdischen Lehre durfte auf diesem Wege in keiner Weise gegeben werden[1]. Wenn wir nun bemerken, daß sich der Herr in vielen äußerlichen Dingen, die er als Maßregeln zur Verbreitung seiner Lehre anordnete, z. B. in der Zwölfzahl der Apostel, in der Zahl der 72 Jünger, an jüdische Vorstellungen anschloß, so kann man sicher nicht erwarten, daß er sich in der Frage, ob seine Lehre schriftlich oder mündlich fortzupflanzen sei, von den in seinem Volk herrschenden Anschauungen entfernt und seinen Jüngern zugemuthet habe, in einer solchen äußerlichen, bloß das Formelle berührenden Sache über den Kreis ihrer Gewohnheiten hinaus zu gehen. Hätte er aber eine solche Absicht gehegt, so hätte er jedenfalls bestimmte Anweisungen, daß und wie seine Lehre niedergeschrieben werden sollte, geben müssen. Man darf durchaus nicht annehmen, daß, indem der Herr seinen Jüngern die mündliche Ueberlieferung anempfahl, er dieselbe nur als Repräsentantin jeder möglichen Art von Ueberlieferung, also auch der schriftlichen habe betrachtet wissen wollen, denn da nach den herrschenden jüdischen Vorstellungen die mündliche Ueberlieferung als Gegensatz zur schriftlichen betrachtet wurde, so hätte der Herr sich mißverständlich ausgedrückt, wenn er in die mündliche Ueberlieferung auch die schriftliche mit einbegriffen hätte, und er würde somit selbst seine Jünger in einen Irrthum geführt haben, da diese nach ihren Vorstellungen die mündliche Ueberlieferung nicht nur als etwas von der schriftlichen Verschiedenes, sondern auch als etwas im Gegensatz zu derselben Stehendes betrachten mußten.

c. Endlich kommt das eigenthümliche römische Gerichtsverfahren[2] in Betracht, das den Inquisitionsproceß ausschloß und dem Ankläger die ganze Beweiskraft zuschob. Der Beschuldigte brauchte das Vergehen, um deßwillen er vor Gericht gezogen wurde, auch wenn er es begangen hatte, nicht einzugestehen, sondern der Ankläger mußte dasselbe durch Zeugen oder Documente erweisen. Nun entstand aber das Christenthum in Mitte feindseliger Mächte, welche es schon in seiner Wiege zu vernichten suchten, es mußte übermächtigen Gegnern gegenüber Bahn brechen, welche stets auf einen Vorwand lauerten, über die Christen herzufallen, und denen überdieß noch die öffentlich constituirten

---

[1] Vgl. Schürer, Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte 1874. S. 35—55. S. 446 ff. Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte, 2. A. 1873. I, 80 ff. Gieseler, Historisch-kritischer Versuch u. s. w. 1818. S. 59 ff. Zwar bildeten die ersten Boten des Evangeliums keine Gelehrtenschule (Weizsäcker, Neue Untersuchungen, 1864. S. 14. Anm. 1), aber in den jüdischen Gewohnheiten aufgewachsen, waren sie mit der mündlichen Lehrverkündigung vertraut. Schegg, Leben Jesu, 1874. S. 8 f. Grau, Entwicklungsgeschichte des neutestamentlichen Schriftthums I, 189. Reuß l. c. §. 36. S. 26.

[2] Mommsen, Römische Geschichte, 3. A. 1861. I, S. 425. II, 364. Q.-S. 1869. S. 70.

Gerichte zu Gebot standen[1]. Darnach begreift es sich von selbst, daß man in der Verbreitung einer Lehre, die den Juden ein Aergerniß und den Heiden eine Thorheit (1 Kor. 1, 23) war, mit größter Vorsicht verfahren mußte; dazu aber eignete sich die schriftliche Ueberlieferung weit weniger als die mündliche, schon deßwegen, weil die der Schrift anvertrauten Geheimnisse vor Mißbrauch weit weniger bewahrt werden können, als solche, welche nur mündlich mitgetheilt werden, und weil schriftliche Urkunden bei den Processen vor den Gerichten dem Gegner eine furchtbare Waffe in die Hände geliefert hätten[2].

In Anbetracht dieser Verhältnisse wird man es sicher nicht auffallend finden, daß der Herr als Mittel zur Verbreitung seiner Lehre die mündliche Ueberlieferung anordnete. Abgesehen von Allem, was sich dogmatisch über den Werth oder Unwerth dieses Ueberlieferungsmittels sagen läßt, nöthigte es sich durch die Zeitverhältnisse auf und mußte mit Bezug auf diese als das Beste erscheinen. Wenn nun aber doch neutestamentliche Bücher vorhanden sind, so muß die Frage aufgeworfen werden, wie es bei dem Vorhandensein einer solchen Anordnung doch zu einer neutestamentlichen Schriftabfassung kommen konnte. Diese Frage beantworten wir durch Ermittlung der eigentlichen Bedeutung, welche das betreffende Gebot des Herrn hat, und wir werden dadurch von selbst auf die wesentlichen Bedingungen geführt werden, welchen die neutestamentliche Schriftabfassung mit Rücksicht auf jenes Gebot unterlag.

§. 4.

Die Bedeutung der Anordnung des Herrn.

Der Befehl des Herrn, sein Evangelium mündlich zu verbreiten, ist ein sogen. affirmatives Gebot. Ein solches unterscheidet sich von einem negativen insofern, daß es nicht unter allen Umständen verbindet, wie dieß bei letzterem der Fall ist. Hätte der Herr geboten, sein Evangelium nicht zu schreiben, so hätte keine canonische Schrift des Neuen Testaments entstehen dürfen; indem er aber nur befahl, sein Evangelium mündlich zu verkündigen, schloß er die Möglichkeit einer schriftlichen Verkündigung nicht geradezu aus, aber er überließ es auch nicht der Willkür seiner Jünger, sich derselben zu bedienen, wie sie etwa wollten. Den Weg, den diese regelmäßig einzuhalten hatten, zeigte sein Gebot, und man darf nicht nur, man muß auch voraus-

---

[1] Tac. Ann. 11, 15. Suet. Claud. 25. Dio Cassius 60, 6. Heinrici in der Zeitschr. f. w. Th. 1876, 4. H. S. 479 ff. u. 520 ff. Tac. Ann. 15, 44. Tert. apol. c. 41, 42. Arnob. 1, 24. Orig. Hom. IX. in Josuam. Heinrici, l. c. 1877, 1. H. S. 117 f. Josephus, B. J. II, 18, 7. Friedländer l. c. II, 77. III, 504. Die Feindseligkeiten der Juden zeigt die Apostelgeschichte und die apostolischen Briefe, aber auch Justin läßt uns die Stellung der Juden zum Christenthum von Anfang an als eine sehr feindselige erscheinen. Dial. c. Tryph. c. 16. S. 56 f., c. 17. S. 60., c. 108. S. 360 f., c. 117. S. 388. Reithmayr l. c. S. 32. Q.-S. l. c. S. 86 f., besonders Q.-S. 1868. S. 3 ff.

[2] Als vierter Grund läßt sich für die Missionsthätigkeit der Apostel die in allen Schriften des Neuen Testaments leicht nachweisbare Ansicht von dem baldigen Ende der Dinge und der Wiederkunft des Herrn anführen (Reithmayr l. c. S. 26. Reuß l. c.), der aber auf die Anordnung des Herrn nicht bezogen werden darf.

setzen, daß sie sich gewissenhaft an dasselbe gehalten haben. War aber dieß der Fall, so ergibt sich von selbst, daß sie sich nur durch die Erlaubniß einer dem Herrn gleichstehenden Auctorität, also des heiligen Geistes, und zwar in förmlicher Offenbarung oder durch einen Nothfall für berechtigt erachten konnten, den Weg zu verlassen, den der Herr ihnen angewiesen, und ihn auch nur insoweit zu verlassen, als sie es durch die erhaltene Erlaubniß oder den vorhandenen Nothfall gegenüber von dem Gebot des Herrn zu rechtfertigen im Stande waren[1]. Was als solcher Nothfall anzusehen sein würde, darüber hat der Herr seine Apostel ohne Zweifel nicht ausdrücklich belehrt, wie er denn überhaupt in seiner Unterweisung des Schreibens nicht gedacht zu haben scheint, sondern er überließ dieß ihrer eigenen gewissenhaften Erwägung, sowie der Leitung des heiligen Geistes, den er ihnen verhieß. Es begreift sich aber von selbst, daß die Frage nach dem Vorhandensein eines Nothfalles je nach den Umständen verschieden beantwortet werden konnte; denn dieser Begriff ist nicht ein streng einheitlicher, sondern in sich selbst einer mannigfachen Steigerung fähig, indem es leichtere und schwerere Nothfälle gibt. Man konnte gewiß leichter einen Nothfall annehmen, wenn einerseits voraussichtlich die Schrift in engeren christlichen Kreisen blieb und nicht zu befürchten war, daß sie in feindselige Hände komme, und wenn andererseits vermittelst der Schrift bloß über einzelne Punkte der christlichen Lehre oder Thatsachen der Offenbarung, und zwar solche, die eine besondere Geheimhaltung nicht erforderten, Auskunft zu ertheilen war. Wirklich finden wir auch bei Betrachtung des epistolaren Theils des Neuen Testaments, bei dem diese Bedingungen größtentheils eintreffen, daß man es in dieser Beziehung mehrfach nicht gar zu schwer nahm und Rücksichten der Dankbarkeit, des Anstandes u. s. w. schon als Nothfall gelten ließ.

---

[1] Wir haben dafür auch einige Zeugnisse der Kirchenväter. Nachdem Eusebius erwähnt hat, daß den Aposteln nicht das Schreiben, sondern die Ausübung des apostolischen Amtes am Herzen gelegen sei, fügt er über Matthäus und Johannes bei: „οὓς καὶ ἐπάναγκες ἐπὶ τὴν γραφὴν ἐλθεῖν κατέχει λόγος“, h. e. III, 25, 5, worauf schon Gieseler (l. c. S. 64) aufmerksam machte. Dazu kommt, was Chrysostomus von den neutestamentlichen Historiographen sagt: πρὸς τὰ κατεπείγοντα ἀεὶ ἵσταντο καὶ οὐκ ἐν τῷ λογογραφεῖν ἦν αὐτοῖς ἡ σπουδή· πολλὰ γὰρ καὶ ἀγράφῳ παραδόσει δεδώκασιν (hom. I. in act. Apost.). Aberle findet hier die von ihm angewandten Grundsätze „kurz und bündig“ ausgesprochen. „Es wären der neutestamentlichen Einleitung viele Irrwege erspart worden, wenn man diesen Ausspruch des größten Exegeten unter den Kirchenvätern mehr im Auge behalten und in den einzelnen Fällen die κατεπείγοντα ἀεὶ genauer erforscht hätte.“ Q.-S. 1859. 4. H. S. 572. Anm. 1. Ebenso deutlich spricht sich ein Alexandriner des 3. Jahrhunderts aus: „Οὐκ ἔγραφον δὲ οἱ πρεσβύτεροι, μήτε ἀπασχολεῖν βουλόμενοι τὴν διδασκαλικὴν τῆς παραδόσεως φροντίδα τῇ περὶ τὸ γράφειν ἄλλῃ φροντίδι, μηδὲ μὴν τὸν τοῦ προσκέπτεσθαι τὰ λεχθησόμενα καιρὸν καταναλίσκοντες εἰς γραφήν, τάχα δὲ οὐδὲ τῆς αὐτῆς φύσεως κατόρθωμα, τὸ συντακτικὸν καὶ διδασκαλικὸν εἶδος εἶναι πεπεισμένοι, τοῖς εἰς τοῦτο πεφυκόσι συνεχώρουν“ (Eclogae ex script. Prophet. c. 27 hinter Clem. Alex. ed. Potter. T. II. p. 996 bei Gieseler l. c. S. 62. Anm. 1). Vielfach wird eine andere Entstehungsweise der neutestamentlichen Schriften angenommen (Reithmayr l. c. S. 28 f. 339 f. Bleek l. c. S. 60), aber fast allgemein wird zugegeben: „Nicht in der Sache an sich, sondern in den Verhältnissen lag der dringliche Anlaß, der die Ueberlieferung oder Predigt der Apostel von Christus in Schrift übergehen ließ“ (Reithmayr l. c. S. 29 f.). Vgl. Baur, Kritische Untersuchungen, 1847. S. 537, der auch auf Eus. Dem. ev. III, 5 aufmerksam macht.

Anders mußte man sich in Betreff der historischen Schriften verhalten, welche schon einen tieferen Einblick in das Ganze der christlichen Lehre gewähren und bei welchen man voraussetzen mußte, daß sie auch noch in andere als bloß christliche Hände kommen würden. Hier hat man sicherlich in den Anfängen der neutestamentlichen Schriftabfassung einen Nothfall nur dann angenommen, wenn es galt, Nothwehr zu üben, d. h. wenn die Gegner des Christenthums zum Mittel der Schrift gegriffen hatten, um dasselbe zu verleumden oder in Verruf zu bringen [1].

Darnach wird man begreifen, wie trotz des Vorzuges, den der Herr der mündlichen Ueberlieferung gab und selbst nach den Geboten menschlicher Klugheit geben mußte, es doch, weil bei der Entwickelung des Christenthums in Mitte feindseliger Mächte die Nothfälle nicht ausbleiben konnten, zu einer neutestamentlichen Schriftabfassung kam und die Christenheit auch der Vortheile theilhaftig wurde, welche die schriftliche Ueberlieferung im Gegensatz zur mündlichen gewährt. Diese Vortheile wurden vom christlichen Alterthum bereits recht gut erkannt und gewürdigt. Der Verfasser des dem Origenes zugeschriebenen Dialogs de recta in Deum fide legt in dieser Beziehung dem Heiden Eutropius die Behauptung in den Mund: das, was ohne Schrift gesagt wird, hört bald auf, indem es zu einem Beweisverfahren nicht dient. Damit hat er die relativen Mängel der bloß mündlichen Ueberlieferung, wenn auch übertrieben, doch in der Hauptsache richtig angegeben. Sobald es sich nämlich um eine Beweisführung gegenüber von solchen handelt, die außerhalb der Kirche stehen, reicht die mündliche Ueberlieferung nicht aus, da dieselben ein auf Hörensagen gegründetes Zeugniß verwerfen und für das Augenzeugniß bloß das schriftliche Document einen Ersatz bietet. Dazu kommt, daß ein so vortreffliches Ueberlieferungsmittel die mündliche Tradition in Bezug auf das Wesentliche einer Doctrin und den Geist einer Institution ist, sie doch in Beziehung auf das Aeußerliche und Zufällige, mit dem jede historische Thatsache in die Erscheinung tritt, unzuverlässig wird. In dieser Beziehung ist zuviel bloß Gedächtnißsache, und das Auffassen und Behalten von zu vielen Zufälligkeiten, sei's der natürlichen Begabung, sei's der sittlichen Energie, abhängig, als daß nicht die ursprüngliche Gestalt der Ueberlieferung mannigfaltigem Wechsel unterliegen und bis zur Unbrauchbarkeit unzuverlässig werden sollte [2].

---

[1] Dieser allgemeine Satz erleidet jedenfalls Ausnahmen, wie bei den einzelnen Schriften gezeigt werden wird. Die Kirchenväter sehen die Evangelien mehr als einen Ersatz des mündlichen Wortes oder als Mittel zur Belehrung und Vertheidigung an. Die Belegstellen werden an dem geeigneten Orte gegeben werden. Ich erinnere nur an Justin (Apol. 1, 33. 66. Dial. c. Tr. c. 101. 103), Papias (Eus. h. e. III, 39), Irenäus (adv. haer. III, 1, 1). Daher der Ausdruck ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων für εὐαγγέλια bei Justin, wie auch Hegesipp in „πέντε ὑπομνήμασιν τῆς ἰδίας γνώμης πληρεστάτην μνήμην καταλέλοιπεν“ (Eus. h. e. IV, 30, 1) und Clemens von Alexandrien von seinem eigenen Werke (Strom. I, 1, 11) sagt: „ἀλλά μοι ὑπομνήματα εἰς γῆρας θησαυρίζεται“. Vgl. Hilgenfeld, Zeitschr. f. w. Th. 1876. 2. H. S. 192.

[2] So sagt z. B. Cyrill von Jerusalem cat. v. n. 12 (in der Uebersetzung): „fidem vero illam solam amplectere et serva, quae nunc tibi ab ecclesia traditur, ex omnibus scripturis vallata ... et modo quidem verbis tenus audiens, memoria retine. Singulorum vero capitum excipe opportuno tempore ex divinis scripturis adsertionem.“ Vgl. Kuhn, Einleitung in die Dogmatik, 2. A. 1859. S. 40. Anm. 1. Und Augustinus

Daher ist es vom rein historischen Standpunkt aus als entschiedener Vortheil zu betrachten, daß zu der mündlichen Ueberlieferung auch die schriftliche treten konnte. Für uns aber entsteht nun die Frage, in welchem Umfang und unter welchen näheren Bedingungen dieß möglich war. Darüber bemerken wir Folgendes.

§. 5.

Die näheren Bedingungen der neutestamentlichen Schriftabfassung.

1. Da die Schrift nicht das regelmäßige, sondern nur das nach Umständen erlaubte Mittel der Verbreitung der christlichen Lehre sein sollte, so ist klar, daß sich die Abfassung neutestamentlicher Schriften immer nur aus äußern Umständen, wie sie sich geschichtlich gerade darboten, ergeben mußte. Daher konnte auch die Absicht, eine heilige Schrift neuen Testaments, so zu sagen, einen Codex der christlichen Lehre abzufassen, bei den neutestamentlichen Schriftstellern nicht bestanden haben. Dadurch erhält die Entstehung der neutestamentlichen Schriften auf den ersten Anblick für das menschliche Auge allerdings etwas Zufälliges. Allein dieser Umstand kann nicht anstößig sein und vermag dem Charakter des Neuen Testaments als eines heiligen Buches keinen Eintrag zu thun, ein Satz, den wir wegen seiner practischen Bedeutung etwas ausführlicher zu begründen haben.

a. Fürs Erste ist jene Zufälligkeit von einem großen Theil der neutestamentlichen Bücher durch ihren Inhalt selbst positiv bezeugt. So geben die Briefe in der Regel die äußere Veranlassung, die zufälligen Umstände an, welche ihre Abfassung herbeiführten. Allein auch bei den Schriften, welche solche Angaben nicht förmlich enthalten, darf nicht von der Voraussetzung ausgegangen werden, daß sie nicht auf äußere zufällige Veranlassungen hin abgefaßt wurden. Es gilt dieß insbesondere von den historischen Büchern, in Betreff deren man gerne annimmt, daß sie von ihren Urhebern die Bestimmung erhalten hätten, rein historischen Zwecken zu dienen, oder wenigstens nicht auf eine bestimmte zufällige Veranlassung hin erschienen zu sein. Diese Annahme ist nach dem, was wir eben ausgeführt, zum Voraus unberechtigt, und jedenfalls darf man bei der Untersuchung im Einzelnen nicht von derselben ausgehen, sondern muß sich die Möglichkeit einer den angegebenen Grundsätzen entsprechenden Annahme offen erhalten. Erst wenn die Einzeluntersuchung die Unmöglichkeit einer solchen Annahme an den Tag gelegt haben würde, dürfte man von ihr abgehen. Daher muß man es jedenfalls als möglich voraussetzen, daß die historischen Schriften des Neuen Testaments theils polemischen, theils dogmatischen, theils apologetischen Zwecken dienen, je nachdem es das historisch hervortretende zufällige Bedürfniß erforderte. Daß man aber zu solchen

---

bemerkt: „Nos itaque sic audiamus evangelium, quasi praesentem Dominum; nec dicamus, o illi felices, qui eum videre potuerunt ... Quod enim pretiosum sonabat de ore Domini, et propter nos scriptum est, et nobis servatum, et propter nos recitatum, et recitabitur etiam propter posteros nostros, et donec saeculum finiatur“ (Tractat. in Joann. XXX). Cf. De recta in Deum fide. Sect. II.

Zwecken historische Bücher schrieb, kann nicht auffallen, wenn man erwägt, daß es Fragen gibt, die nicht auf dem Weg des Raisonnements oder durch Berufung auf die Auctorität des Alten Testaments, sondern nur durch Hinweisung auf historische Facta, beziehungsweise nähere Darstellung derselben gelöst werden könnten. In dieser Beziehung nehmen, um dieß beispielsweise vorausnehmend zu bemerken, die Evangelien im Großen ungefähr dieselbe Stelle ein, wie sie der Abschnitt 1 Corinth. 15, 3—8, wo der Apostel sich für den Satz, daß Todte auferstehen, auf historische Facta beruft, im Kleinen einnimmt. Daher muß auch bei den in den Evangelien erzählten Thatsachen immer sorgfältig unterschieden werden, zwischen der Bedeutung und dem Zweck, den die betreffende Thatsache an und für sich selbst hat, und dem Zweck, zu welchem der Verfasser sie erzählt, indem es nur ausnahmsweise vorkommen kann, daß der Zweck des Darstellers und der des Dargestellten in eins zusammenfallen.

b. Fürs Zweite hat man wohl zu beachten, daß über dem menschlichen Wollen noch ein höherer Wille vorhanden ist, welcher Ersteres für seine Zwecke benützt und aus dessen Thätigkeit Resultate hervorgehen lassen kann, welche demselben als Absicht nie vorgeschwebt haben. Gilt dieß im Allgemeinen von allen historischen Dingen, so ist es in Betreff der neutestamentlichen Bücher noch ausdrücklich Lehre der Kirche, daß sie unter der inspirirenden Einwirkung des heiligen Geistes entstanden seien. Ueber die Art und Weise, wie diese Einwirkung zu denken sei, finden sich allerdings unter den Theologen verschiedene Ansichten, auf deren gegenseitige Abwägung wir nicht einzugehen haben [1]. Als sicher darf man annehmen, daß die Inspiration, soweit sie nicht in der Verzückung, wie bei der Apokalypse, stattgefunden, nicht wesentlich verschieden sei von der Gnadenwirkung, welche die menschliche Freithätigkeit nicht aufhebt, und daß sie sich nur in der Richtung bethätigt habe, daß durch sie die heiligen Schriftsteller von jedem Irrthum bezüglich der Opportunität des Schreibens einerseits und des Inhalts ihrer Schriften andererseits freigeblieben seien. Jedenfalls aber muß festgehalten werden, daß die Inspiration nicht Wunderwirksamkeit in der Weise sei, daß durch sie bei den neutestament-

---

[1] Da der Verfasser oben die Inspiration von den in der Einleitung zu behandelnden Gegenständen ausgeschlossen hat, so bringt er sie hier nur zur Sprache, um eine allenfallsige Einwendung gegen seine Auffassung der Einleitung abzuschneiden. Man darf also keine erschöpfende Darstellung dieses Lehrstückes erwarten, das man der Dogmatik überlassen kann. Ich erinnere hier an die Entscheidungen des Concils von Trient (Sess. 4) und des Vaticanums (Sess. 3 c. 2), und setze die vielcitirte Stelle des hl. Augustinus, der auch nach Kaulen (l. c. S. 14) das Richtige ausdrückt, zum Beweis der im Text gegebenen Auseinandersetzung hieher: „Solis eis scripturarum libris, qui jam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam“ (Ep. LXXXII. n. 3 ad Hier.). Wie verschieden aber die Ausdrucksweise nicht bloß verschiedener Väter, sondern eines und desselben Kirchenlehrers war, mag folgende Stelle zeigen: „Itaque cum illi (sc. apostoli) scripserunt quae ille (sc. Christus) ostendit et dixit, nequaquam dicendum est quod ipse non scripserit; quandoquidem membra ejus id operata sunt, quod dictante capite cognoverunt ... non aliter (quisquis) accipiet quod narrantibus discipulis Christi in evangelio legerit, quam si ipsam manum Domini, quam in proprio corpore gestabat, scribentem conspexerit“ (De cons. evv. I. c. 35).

lichen Schriftstellern die natürlichen Bedingungen der Schriftabfassung überhaupt aufgehoben worden wären, wie dieß z. B. die Annahme voraussetzt, daß der heilige Geist ihnen die Worte in die Feder dictirt habe. Vielmehr zeigt schon eine oberflächliche Betrachtung der neutestamentlichen Schriften, daß ihre Verfasser bezüglich des Formellen ihrer Arbeiten eben nur das leisteten, was sich von ihnen vermöge ihrer Naturanlagen, ihrer Bildung, ihrer größeren oder geringeren Fertigkeit in Handhabung der griechischen Sprache als natürliche Leistung erwarten ließ.

Wie sie in dieser Beziehung über das Natürliche nicht hinausgehoben wurden, so ist anzunehmen, daß auch in Bezug auf den Anlaß, durch den sie zur Abfassung ihrer Schriften kamen, nicht ein necessitirender Einfluß von oben auf sie ausgeübt wurde, sondern daß sie darin nur der Eingebung ihrer eigenen Ueberlegung folgten, die ihnen das Schreiben im einzelnen Fall wegen der besonderen Umstände räthlich erscheinen ließ. Indem aber diese Umstände durch höhere Fügung als natürlicher Anreiz zum Schreiben herbeigeführt wurden, erklärt es sich, daß der heilige Geist in seiner inspirirenden Wirksamkeit nicht in Abhängigkeit von Menschenentschlüssen kam, und diese Entschlüsse doch so gefaßt und durchgeführt wurden, als ob jene Wirksamkeit nicht vorhanden gewesen. Darnach kann man ohne Anstand die Zufälligkeit in Betreff der Entstehung der neutestamentlichen Schriften zugeben, ohne daß man im geringsten zu läugnen brauchte, daß es wirklich in Gottes Absicht gelegen, die heiligen Schriftsteller zu inspiriren und aus ihren Werken ein Ganzes mit dem gemeinsamen Charakter des heiligen Buches herzustellen, nämlich eben das, was wir im Gegensatz zum Alten Testament das Neue nennen.

2. Wenn, wie wir gesehen, die Möglichkeit des Mißbrauchs, der mit dem Geschriebenen getrieben werden kann, eines der historischen Hauptmomente dafür war, daß der Herr die mündliche Ueberlieferung der schriftlichen vorzog, so liegt es in der Natur der Sache, daß dieß Motiv bei den Schülern auch dann wirksam bleiben mußte, wenn sie durch einen Nothfall sich berechtigt sahen, zur Feder zu greifen. Auch in dieser Beziehung galt für sie, daß sie nicht alles schreiben durften, was sie wußten, sondern nur soviel, als im einzelnen Falle zu Befriedigung des jeweilig aufgetauchten Bedürfnisses nothwendig war. Mit Rücksicht auf die angegebenen Motive war es immer besser, je mehr sie der mündlichen Ueberlieferung vorbehielten, und je weniger sie der Feder anvertrauten. Wir müssen daher erwarten, daß sie es bei ihrer Schriftabfassung aus Gründen der Vorsicht positiv darauf anlegten, manches, was sie wußten, nicht niederzuschreiben, oder wenn ein Niederschreiben nicht zu umgehen war, sich doch so unvollständig als möglich auszudrücken. Dieß eigenthümliche Verhältniß können wir auch auf einem andern Wege erläutern, müssen aber zu diesem Behufe etwas weiter ausholen.

Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts finden wir in der Kirche, wie aus der dießfallsigen Befehdung des Ketzers Marcion hervorgeht[1], die disciplina arcani bereits vollkommen ausgebildet, eine Einrichtung, die es be-

[1] Marcion bekämpfte die Arcandisciplin (Tertullian. de praescript. c. 41. Hieron. Comment. in ep. ad Gal. 6, 6); dieselbe muß also schon vor ihm vorhanden gewesen sein. Für das spätere Bestehen dieser Disciplin geben die Väter reichliche Zeugnisse an die Hand.

kanntlich mit sich brachte, daß die Mysterien des Glaubens und besonders des Gottesdienstes vor Ungetauften sorgfältig verborgen gehalten wurden, und daß man über dieselben, wenn man es nicht umgehen konnte, nur andeutungsweise oder in räthselhafter Verhüllung sich ausdrückte. Nun aber kann es keinem vernünftigen Zweifel unterliegen, daß diese Einrichtung in der Kirche nicht erst später willkürlich gemacht, sondern daß sie, freilich als transitorische Maßregel, von Christus selbst angeordnet und von den Aposteln eingeführt wurde. Allerdings findet sich im Neuen Testamente nirgends direct ausgesprochen, daß unter den Christen eine disciplina arcani bestand. Allein dieß kann man vernünftigerweise nicht anders erwarten, denn wer ein Geheimniß zu bewahren hat und öffentlich verkündigt, daß dieß bei ihm der Fall sei, thut damit den ersten Schritt zum Bruch desselben.

Indirecte Spuren aber, daß die fragliche Einrichtung vom Herrn getroffen und von den Aposteln beobachtet worden, finden sich im Neuen Testamente mehr als hinlänglich. Wenn der Herr Matth. 7, 6 im Allgemeinen befiehlt, das Heilige nicht den Hunden zu geben und die Perlen nicht den Schweinen vorzuwerfen, wenn er in der Instruction für die Apostel Matth. 10, 16 sagt: ich sende euch wie Schafe unter die Wölfe, werdet also klug wie die Schlangen und einfältig wie die Tauben, hütet euch aber vor den Menschen, so sind damit die allgemeinen Grundsätze, auf denen die Arcandisciplin beruht, festgestellt, und wenn in den Evangelien so oft erzählt wird, der Herr habe seine Jünger bei Seite genommen und sie besonders unterrichtet (z. B. Matth. 13, 11. 13. 16—18. 36 u. s. w.), so sehen wir, daß von Christus selbst das Wesentliche der Arcandisciplin in Anwendung gebracht worden ist. Die zahlreichen Aussprüche des Herrn, welche in dem Evangelium überliefert werden, und nach welchen seine Lehre mit der größten Oeffentlichkeit verkündet werden soll, beweisen nichts dagegen, denn einmal sind sie affirmativ gefaßt und schließen somit eine transitorische Institution wie die der disciplina arcani nicht aus, und sodann können sie ohne Anstand auf Zeiten bezogen werden, für welche jene Institution nicht mehr gelten sollte. Daß aber auch von den Aposteln im mündlichen Unterricht Unterscheidungen gemacht wurden zwischen Vollkommenen und Anfängern, indem den letzteren manches vorenthalten wurde, was die ersteren mitgetheilt erhielten, geht aus Hebr. 5, 12—14; 6, 2; 1 Korinth. 3, 1 ff. unzweifelhaft hervor, und die Stelle Act. 20, 27: ich habe nicht vorenthalten, daß ich euch nicht den ganzen Rathschluß Gottes verkündete, eine Stelle, die man gegen das Vorhandensein der fraglichen Praxis anzuführen pflegt, beweist vielmehr für dasselbe, indem sie aus einer Rede genommen ist, welche der Apostel vor einer auserwählten Versammlung, näherhin vor denjenigen gehalten, die er sich zu Nachfolgern und Stellvertretern im Apostelamte bestellt hat.

War man aber im mündlichen Unterrichte so vorsichtig, so mußte man es um so mehr im schriftlichen sein, da das geschriebene Wort leichter mißbraucht werden kann, als das gesprochene. Auch fehlen uns positive Beweise für die Anwendung solcher Vorsicht nicht. Wenn z. B. Johannes am Schlusse des 2. Briefes V. 12 beifügt: obwohl ich noch viel zu schreiben hätte, so wollte ich doch nicht vermittelst Papier und Tinte, so läßt sich dieß nur daraus erklären, daß der Apostel mit dem, was er dem Papier anvertraute, im

höchsten Grade vorsichtig sein mußte. Instructiv in dieser Beziehung ist auch 1 Korinth. 11, 17—34. Nachdem der Apostel hier die Mißbräuche beim Genuß der Eucharistie in einer Weise besprochen, der man die äußerste Zurückhaltung leicht anmerkt, schließt er, nachdem er eine verhältnißmäßig unbedeutende Anordnung getroffen, plötzlich ab mit den Worten: das Uebrige werde ich anordnen, wenn ich gekommen sein werde. Dabei ist nun leicht bemerklich, daß der Aufschub nicht um deßwillen geschieht, weil er die betreffende Anordnung nicht schriftlich geben konnte, sondern weil er sie nicht schriftlich geben wollte.

Dieses vorsichtige Verfahren des Apostels in einem Briefe, der an eine vertraute Gemeinde gerichtet ist und dessen Ueberbringer zuverlässige Männer waren, wirft ein überraschendes Licht auf manche Erscheinung in den neutestamentlichen Schriften. Wir dürfen nämlich wohl annehmen, daß die betreffenden Vorsichtsmaßregeln in demselben Grade vermehrt wurden, in welchem sei es der in Aussicht genommene Leserkreis, sei es die Beförderungsmittel weniger Sicherheit zu gewähren schienen. Darnach wird man es nicht verwunderlich finden, wenn es z. B. schlechthin unmöglich ist, aus der Apostelgeschichte, in der man doch dießfalls genauere Angaben erwartet, ein einigermaßen klares Bild des christlichen Gottesdienstes im apostolischen Zeitalter zu gewinnen oder wenn in dem Epheserbrief jedes Eingehen auf individuelle Zustände der Gemeinde und sogar die Begrüßung einzelner Gemeindemitglieder fehlt, weil, wie wir sehen werden, erstere Schrift nicht bloß für Christen, sondern auch für außerchristliche Leserkreise bestimmt war und letztere vom Gefängniß aus und an einen Ort geschrieben wurde, wohin die Ankläger des Paulus den Hauptschauplatz der ihm zum Vorwurf gemachten Vergehen verlegten.

Ueberhaupt läßt sich nur unter dieser Voraussetzung die Erscheinung erklären, daß die neutestamentlichen Schriften, je später ihre Abfassungszeit fällt, um so farbloser werden, um so weniger individuelle Züge enthalten, um so sparsamer Personen nennen oder persönliche Zustände beschreiben. Denn was man in früherer Zeit noch glaubte wagen zu können, wagte man nicht mehr, nachdem man die Gefahren von Seite der Heiden, Juden und falschen Brüder (cfr. 2 Cor. 11, 26) erfahrungsmäßig kennen gelernt. Wenn demnach bereits in der Entstehungszeit des Neuen Testamentes die disciplina arcani herrschte, so begreift es sich von selbst, daß wir von den neutestamentlichen Schriftstellern regelmäßig bezüglich der einzelnen Gegenstände, welche sie behandeln, Vollständigkeit nicht erwarten dürfen. Denn für's erste durften sie es auf eine solche Vollständigkeit nicht nur nicht anlegen, sondern es lag ihnen auch eine Verpflichtung ob, vieles von dem, was sie wußten, geradezu mit Fleiß zu verschweigen. Allein auch wo ein solches vorsätzliches Stillschweigen nicht eintrat, hatten sie eben nur gelegenheitliche Bedürfnisse zu befriedigen, wobei es vollständig zureichte, wenn aus dem Schatz der Ueberlieferung nur der Theil, welcher sich darauf bezog, zur Aufzeichnung kam.

Daß aber solcher zufälligen Bedürfnisse so viele vorgekommen seien, daß zu ihrer Befriedigung doch nach und nach der ganze Schatz der Ueberlieferung hätte erschöpft werden müssen, ist schon wegen des beschränkten Schauplatzes nicht möglich, auf den sich die evangelische Verkündigung in dem Zeitraume

beschränkte, in welchem die neutestamentlichen Bücher abgefaßt wurden. Außerdem haben wir für die fragliche Unvollständigkeit noch ein positives Zeugniß in einer neutestamentlichen Schrift, welche, wenn sie auch ihrer Entstehung nach nicht die späteste ist, doch unter die spätesten gehört. Wenn nämlich am Schlusse des Johannes-Evangeliums 21, 25 ausgesprochen wird: wollte man alles aufschreiben, was Jesus gethan, so würde die Welt die geschriebenen Bücher nicht fassen, so erklärt damit der Verfasser nicht nur seine eigenen, sondern auch die ihm bereits vorliegenden Aufzeichnungen für unvollständig [1]. Bei diesem Sachverhalt aber leuchtet von selbst ein, daß das sogenannte argumentum ex silentio in der neutestamentlichen Einleitung und Exegese nur höchst untergeordnete Bedeutung haben kann, daß vielmehr ein Beweisverfahren, das sich entweder ganz oder auch nur vorzugsweise auf dasselbe stützt, schon zum Voraus verdächtig erscheinen muß.

3. Indem die neutestamentlichen Schriftsteller sich bewußt waren, daß die Christen ihren vollständigen Unterricht durch die Träger der mündlichen Ueberlieferung erhielten oder wenigstens erhalten konnten, so mußten sie sich auch berechtigt finden, Darstellungsmittel in Anwendung zu bringen, von denen man in einem eigentlichen Unterrichtsbuche nicht Gebrauch machen darf. Gemeint sind damit die Redeformen, welche die Möglichkeit des Irrthums offen lassen, also namentlich mehrdeutige Worte und Wendungen. Daß sie aber in die Nothwendigkeit kommen mußten, von dieser Berechtigung Gebrauch zu machen, läßt sich zum Voraus schon aus dem Umstande vermuthen, daß sie je nach der Beschaffenheit ihres Leserkreises verpflichtet waren, manches geheim zu halten, eine Verpflichtung, der sich in vielen Fällen eben nur durch den Gebrauch der fraglichen Redeformen nachkommen läßt. Natürlich läßt sich erst auf dem Weg der Einzeluntersuchung ermitteln, ob die neutestamentlichen Schriftsteller wirklich mehrdeutige Aussagen enthalten. Durch das, was wir gesagt, sollen nur Anschauungen abgewiesen werden, nach welchen es zum Voraus unmöglich sein soll, bei den neutestamentlichen Schriftstellern Mehrdeutigkeiten zu finden [2].

---

[1] Die Zeugnisse der Väter von Papias bis Augustinus sind sehr zahlreich. Vgl. z. B. Kuhn l. c. S. 36 f. Daraus, daß Justin sagt: „ὡς οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξαν“ (Apol. I, c. 33) folgt noch nicht, daß er alles, was sich auf den Herrn bezieht, in den Evangelien schriftlich aufgezeichnet sein läßt (Hilgenfeld, Canon und Kritik, S. 25), denn er selbst erzählt Manches, das sich nicht wörtlich in den Evangelien findet und auch Irenäus spricht von „scripturae perfectae“ (adv. haer. II, 28, 2) und Tertullian von einer „plenitudo scripturae“ (adv. Hermog. c. 22), obwohl beide Väter die Tradition ganz entschieden betonen (adv. haer. III, 4, 1. Tert. de cor. c. 2—4). „Quidquid enim ille (sc. Christus) de suis factis et dictis nos legere voluit, hoc scribendum illis tanquam suis manibus imperavit.“ August. de cons. evv. I. c. 35. „Ἐκλείψει με ἡ ἡμέρα τὰ ἄγραφα τῆς ἐκκλησίας μυστήρια διηγούμενον“ (Basil. de Sp. S. c. 27).

[2] Wenn dieß von katholischen Exegeten auch nicht immer so allgemein ausgesprochen wird, so zeigen doch alle Erklärungen der Evangelien, daß diese Voraussetzung gemacht ist (vgl. z. B. die Commentare von Schegg und Arnoldi; Grimm, die Einheit der Evangelien und Geschichte der Kindheit Jesu). Denselben Gedanken drückt auch schon Augustinus in den Worten aus: „Hic proinde cognoscendum est quod deinceps ad caetera talia valeat, sic unumquemque evangelistam contexere narrationem suam, ut tanquam nihil praetermittentis series digesta videatur: tacitis enim quae non vult dicere sic ea

4. Da die neutestamentlichen Schriften nur zur Befriedigung bestimmter Bedürfnisse abgefaßt werden durften, so war die Verbreitung derselben außerhalb der Localität oder Gegend, wo sich das betreffende Bedürfniß gezeigt hatte, so lange nicht erlaubt, als nicht entweder diese Verbreitung von dem Schriftsteller selbst angeordnet, oder sie aus sonst irgend einem Grunde ein neues Bedürfniß wurde. Letzterer Fall konnte noch so lange die Apostel als Zeugen des Werkes Jesu und Träger seiner Vollmacht in größerer Zahl am Leben waren, kaum eintreten; erst als die Reihen der Apostel und ersten Jünger des Herrn sich lichteten, machte das Bedürfniß der Beweisführung gegenüber von Ungläubigen eine weitere Verbreitung der einzelnen neutestamentlichen Schriften nothwendig [1].

Daher muß es immerhin ziemlich geraume Zeit gedauert haben, bis Sammlungen neutestamentlicher Schriften entstanden und die einheitliche Zusammenstellung derselben zu dem Ganzen, welches wir Neues Testament nennen, ist sicher erst nach dem Tode der letzten Apostel gemacht worden. Demgemäß konnten neutestamentliche Schriften vorhanden sein, ohne daß auf sie von später Schreibenden hingewiesen oder auf ihr Dasein aufmerksam gemacht wurde. So wird sich z. B. in den neutestamentlichen Briefen nirgends auf die Evangelien berufen, obwohl sie zum Theil bereits vorhanden waren und eine solche Berufung nachweisbar mitunter am Platze gewesen wäre und nur in dem unter eigenthümlichen Verhältnissen entstandenen zweiten Petrusbrief werden die paulinischen Briefe ausdrücklich zum Gegenstand einer Belehrung gemacht (c. 3, 15. 16). Dieses Verhältniß ist besonders wichtig für die Erklärung des Zusammenhangs, in welchem die Evangelien zu einander stehen. Jedes derselben wurde zunächst für einen bestimmten Leserkreis so abgefaßt, als ob es das einzige seiner Art wäre und außer ihm kein anderes bestünde. Indessen mußten die späteren Verfasser von Evangelien doch ihre Vorgänger berücksichtigen [2] und zwar einmal in der Richtung, daß sie aus denselben das

---

quae vult dicere, illis quae dicebat adjungit, ut ipsa continuo sequi videantur: sed cum alter ea dicit quae alter tacuit, diligenter ordo consideratus indicat locum ubi ea potuerit, a quo praetermissa sunt, transilire, ut ea quae dicere intenderat ita superioribus copularet, tanquam ipsa nullis interpositis sequerentur" (De cons. evv. II, 5, 16). Dagegen sei jede „falsitas" zu verwerfen „non solum eam quae mentiendo promitur, sed etiam eam quae obliviscendo" (II, 12, 29).

[1] Darüber sind die Ansichten getheilt. Daß bei den Briefen ein Austausch stattfand, zeigt Kol. 4, 16 und die Nachrichten der Väter, daß die Evangelien für Gläubige geschrieben worden seien, sprechen mehr für eine schnellere Verbreitung. Von den Schulen der Apostel berichtet Eusebius ausdrücklich: „καὶ γὰρ δὴ πλεῖστοι τῶν τότε μαθητῶν σφοδροτέρῳ φιλοσοφίας ἔρωτι πρὸς τοῦ θείου λόγου τὴν ψυχὴν ἀναρπαζόμενοι, τὴν σωτήριον πρότερον ἀπεπλήρουν παρακέλευσιν, ἐνδεέσι νέμοντες τὰς οὐσίας, εἶτα δὲ ἀποδημίας στελλόμενοι ἔργον ἐπετέλουν εὐαγγελιστῶν, τοῖς ἔτι πάμπαν ἀνηκόοις τοῦ τῆς πίστεως λόγου κηρύττειν τὸν Χριστὸν φιλοτιμούμενοι, καὶ τὴν τῶν θείων εὐαγγελίων παραδιδόναι γραφήν" (h. e. III, 38, 3). Reithmayr sagt deßhalb geradezu: „Daß sie, kaum erst erschienen, alsbald mit Schnelligkeit nach allen Richtungen sich in Umlauf setzten, hängt vor Allem zusammen mit denselben Umständen, welche auch den Fortschritten der Evangelisation so günstig sich erwiesen" (l. c. S. 34. Bleek l. c. S. 738 f.). Die weiteren daran geknüpften Folgerungen sind wesentlich durch die Annahme einer früheren Abfassung einiger Evangelien bedingt.

[2] Ein bestimmtes Zeugniß für die Benützungshypothese haben wir erst von Augustinus, der aber sichtlich durch innere Gründe bestimmt wurde. „Et quamvis singuli suum

Material auszogen und benützten, das sie für ihre jeweiligen Zwecke brauchen konnten und sodann so, daß sie Mißverständnisse berichtigten, die sich an Angaben derselben angeknüpft hatten. Sofern sie das letztere zu thun hatten, mußten sie so verfahren, daß sie dem Theil ihrer Leser, welcher das Dasein der betreffenden Schriften noch nicht kannte, dasselbe auch nicht verriethen. Sie mußten also ihre Berichtigungen indirect anbringen, indem sie ihre Darstellung so einrichteten, daß dadurch thatsächlich der entstandene Zweifel oder Irrthum beseitigt wurde.

Zweiter Abschnitt.

Die Schriften des Matthäus.

§. 6.

Zweck des Matthäusevangeliums [1].

1. Ueber den Zweck des Matthäusevangeliums geben uns die äußeren Quellen nur spärliche und ungenügende Auskünfte. Als Zusammenfassung alles dessen, was in dieser Beziehung vorliegt, kann man die Aussage des Eusebius (hist. eccles. 3, 25) ansehen, Matth. habe zuerst unter den Hebräern gepredigt und als er im Begriff gestanden, zu anderen zu gehen, habe er ihnen in ihrer Landessprache sein Evangelium hinterlassen und den Mangel seiner Anwesenheit bei denen, von welchen er sich entfernte, vermittelst der Schrift ersetzt [2]. Daraus läßt sich nur soviel entnehmen, daß das Matthäusevangelium zum Zweck der Belehrung von solchen verfaßt ist, die in Palästina

---

quemdam narrandi ordinem tenuisse videantur, non tamen unusquisque eorum velut alterius praecedentis ignarus voluisse scribere reperitur, vel ignorata praetermisisse quae scripsisse alius invenitur; sed sicut unicuique inspiratum est, non superfluam cooperationem sui laboris adjunxit" (l. c. I, c. 2, 4).

[1] Vgl. Quartalschrift 1859, 4. H. S. 567—588. Schanz, Die Composition des Matthäusevangel. Tübingen 1877.

[2] „Ματθαῖος μὲν γὰρ πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἤμελλεν καὶ ἐφ' ἑτέρους ἰέναι, πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον τὸ λεῖπον τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ τούτοις, ἀφ' ὧν ἐστέλλετο, διὰ τῆς γραφῆς ἀπεπλήρου." Bestimmter drückt sich Irenäus aus: „Τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πρὸς Ἰουδαίους ἐγράφη· οὗτοι γὰρ ἐπεθύμουν πάνυ σφόδρα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ Χριστόν· ὁ δὲ Ματθαῖος καὶ ἔτι μᾶλλον σφοδροτέραν ἔχων τὴν τοιαύτην ἐπιθυμίαν παντοίως ἔσπευδε πληροφορίαν παρέχειν αὐτοῖς, ὡς εἴη ἐκ σπέρματος Δαβὶδ ὁ Χριστός· διὸ καὶ ἀπὸ τῆς γενέσεως αὐτοῦ ἤρξατο" (fragm. ed. Stieren XXIX). Origenes bezeichnet die Juden näher als Judenchristen: „Ματθαῖον, ἐκδεδωκότα αὐτὸ τοῖς ἀπὸ Ἰουδαισμοῦ πιστεύσασιν" (bei Eus. VI, 25, 4) und Hieronymus beseitigt jeden Zweifel darüber: „Matthaeus primum in Judaea propter eos qui ex circumcisione crediderunt evangelium Christi composuit" (De vir. ill. c. 3. Comm. in Matth. praef.) cf. Origenes Hom. I. n. 3 in Matth.

wohnten und die dortige Landessprache kannten. In welcher bestimmten Richtung aber diese Belehrung dienen sollte, ob in historischer oder dogmatischer oder apologetischer oder erbaulicher, ist nicht gesagt. Wir sind daher, um dieß zu erforschen, auf das Mittel der inneren Kritik angewiesen.

2. Soweit diese Mittel bisher angewendet worden, kann man ein Resultat als feststehend betrachten, nämlich die Erkenntniß, daß das Matthäusevangelium nicht einen rein historischen, sondern den Zweck verfolge, die Messianität Jesu zu erweisen[1]. Wir können uns aber mit diesem Resultat nicht beruhigen, denn da der Erweis einer Wahrheit sich verschieden gestalten muß je nach der Voraussetzung, auf welche hin er geführt wird, so ist dasselbe viel zu unbestimmt, um uns eine deutliche Einsicht in die Entstehungsgeschichte unseres Evangeliums geben zu können. Wir haben also die Voraussetzung zu erforschen, auf welche hin der Verfasser seine Darstellung berechnete.

3. Zu diesem Behufe gehen wir aus von der Stelle Matth. 28, 11—15. Hier wird erzählt, daß die Wächter am Grabe des Herrn von den Synedristen durch Bestechung verleitet worden seien, auszusagen, während sie geschlafen, hätten die Jünger den Leichnam Jesu gestohlen, und es wird beigefügt: Diese Rede wurde unter den Juden verbreitet bis auf den heutigen Tag. Wir ersehen daraus zunächst, daß der Verfasser des Matthäusevangeliums auf eine von dem Synedrium in Umlauf gesetzte und im Umlauf gebliebene Lüge Rücksicht nimmt. Sodann sehen wir, wenn wir Matth. 28, 1—10 zur Vergleichung herbeiziehen, daß der Verfasser aus der Auferstehungsgeschichte nur ein Moment hervorhebt, nämlich es seien Frauen gewesen, welche zuerst an das Grab des Auferstandenen kamen und die Jünger hätten erst durch diese die Auferstehung des Herrn erfahren.

In dieser Darstellung ist aber die Widerlegung der vom Synedrium in Umlauf gesetzten Lüge auf historischem Wege enthalten, indem, wenn Frauen zuerst an das Grab kamen und dasselbe leer fanden, eben damit ausgeschlossen ist, daß die Jünger früher dahin gelangten, um den Leichnam Jesu zu stehlen. Daraus ergibt sich uns das bedeutsame Resultat, daß Matthäus in seinem Referat über die Auferstehung Christi sich darauf beschränkt, nur soviel zu geben, als zur Widerlegung einer in Umlauf gesetzten Lüge nothwendig war und wir werden dadurch zu dem Schlusse berechtigt, daß seine Darstellung in diesem Theile seines Werkes nicht einen positiv didactischen, sondern einen negativen oder apologetischen Belehrungszweck verfolgt, indem sie die Thatsache, um die es sich handelt, als bekannt voraussetzt und bloß die Lüge, die sich an dieselbe geheftet, abweist. Nun ist aber die Auferstehung Christi sicher eine Thatsache, welcher an Beweiskraft für die Messianität Jesu keine andere gleich kommen konnte, und wir sind daher berechtigt, zu vermuthen, daß Matthäus auch in den übrigen Theilen seiner Schrift die Beweisführung für die

---

[1] Matthaei opus non ἱστορικόν est, sed ἐλεγκτικόν. Patritius de evang. 1853. p. 7 cf. O.-S. l. c. S. 569. „Nam Matthaeus suscepisse intelligitur incarnationem Domini secundum stirpem regiam et pleraque secundum hominem praesentem vitam facta et dicta ejus.“ August. l. c.

Messianität Jesu nicht positiv didactisch, sondern negativ apologetisch eingerichtet habe.

Unsere Aufgabe gestaltet sich also dahin, zu untersuchen, ob diese Vermuthung zutreffe. Um aber dieß zu können, müssen wir zwei Fragen lösen, einmal ob außer der bereits berührten Lüge noch mehrere vom Synedrium verbreitet worden und wie dieselben gelautet und sodann, ob das Matthäusevangelium seinem wesentlichen Inhalte nach als Widerlegung gerade dieser weiteren Lügen sich ausweise.

4. In Beantwortung der ersten Frage bedürfte es eigentlich eines historischen Beweises dafür nicht, daß die Synedristen außer der angeführten Lüge noch mehrere in Umlauf gesetzt hatten. Man müßte dieß als unzweifelhaft schon deßwegen voraussetzen, weil mit der einzigen Lüge jene Behörde ihren Zweck, Jesum zu discreditiren, nicht erreicht haben würde. Uebrigens verbindet sich der historische Beweis für diesen Theil der Frage von selbst mit dem Nachweis, wie die Lügen des Synedriums gelautet haben mögen. Um diesen Nachweis zu führen, könnte man rein und ausschließlich den Weg der inneren Kritik einschlagen, man würde zunächst zu dem Resultate kommen, daß das Fragmentarische der Erzählung, wonach, wie sich auf den ersten Anblick ergibt, nur sehr vereinzelte Thatsachen aus dem Leben Jesu zur Darstellung kommen, sich am besten durch die Annahme erklären lasse, dem Verfasser seien bereits in Betreff des Lebens Jesu einzelne Aufstellungen vorgelegen, in Bezug auf welche er seine Schrift eingerichtet. Die Betrachtung der einzelnen Abschnitte des Evangeliums würde sofort zeigen, daß diese Aufstellungen wirklich auch Ausstellungen gewesen sein müssen, denn ihrer großen Mehrzahl nach zeigen jene Abschnitte in ihrer ganzen Haltung besonders durch die eingestreuten Berufungen auf das Alte Testament eine offenbar defensorische Tendenz. Hätte man dieses Stadium der Untersuchung zurückgelegt, so würde man weiterhin aus der Vertheidigung selbst abstrahiren können, wie je im einzelnen Fall der Vorwurf gelautet haben mag, auf welchen diese berechnet worden und so würde man mit ziemlicher Sicherheit die ganze Genossenschaft der in Kap. 28, 11—15 signalisirten Lüge zusammenfinden.

5. Glücklicherweise sind wir aber nicht in der Lage, zur Lösung dieser Aufgabe diesen weiten Weg einschlagen zu müssen, indem wir eine äußere Quelle haben, aus der wir das gegen Jesus in Umlauf gesetzte Lügensystem mit aller Sicherheit entnehmen können. Justin Martyr nämlich kommt in seinem Dialog mit dem Juden Trypho, welcher ohne Zweifel kein anderer als der um die Mitte des zweiten Jahrhunderts berühmt gewordene Rabbi Tarpho ist, wiederholt darauf zu sprechen. Die Hauptstelle aber findet sich Kap. 108 pg. 360 und lautet: „Nicht nur habt ihr nicht Buße gethan, nachdem ihr erfahren, daß er von den Todten auferstanden, sondern ihr habt auserlesene Männer gewählt und in die ganze Welt ausgeschickt, um zu verkündigen, daß eine gottlose und gesetzlose Häresie von einem gewissen Jesus, einem galiläischen Verführer, gestiftet worden sei. Diesen haben wir gekreuzigt, aber seine Jünger haben ihn des Nachts aus dem Grabmal gestohlen, wo er abgenagelt vom Kreuz beigesetzt worden, und verführen jetzt die Leute, indem sie sagen, er sei von den Todten auferstanden und in den Himmel hinaufgegangen und ihr fügtet hinzu, daß er auch das gelehrt habe, was ihr denen, die in ihm den

Christ und Gottessohn bekennen, unter dem ganzen Menschengeschlecht Gottloses, Gesetzloses und Frevelhaftes zum Vorwurf machet." So weit Justin[1].

Man sieht deutlich, daß ihm ein schriftliches Aktenstück vorgelegen sein muß, aus dem er den Inhalt der von dem Synedrium in Umlauf gesetzten Verleumdungen schöpfte. Wirklich berichtet uns auch Eusebius (com. in Jesai. cp. 18, v. 1), daß das Synedrium die fraglichen Verleumdungen in einem Circularschreiben niedergelegt habe, das durch einzelne Sendboten bei allen Judengemeinden verbreitet wurde[2]. Es kann keinem vernünftigen Zweifel unterliegen, daß Justin gerade dieses Circularschreiben vor Augen hatte und daß seine Angaben, wie aus dem unvermittelten Uebergang aus der oratio obliqua in die recta hervorgeht, einen zum Theil wörtlichen Auszug aus demselben bilden. Somit präcisirt sich uns die aufgestellte Frage näher dahin, ob sich das Matthäusevangelium als Widerlegung gerade dieses Circularschreibens erweise und in dieser näheren Fassung werden wir sie im Folgenden beantworten.

6. Für die Bejahung sprechen schon vor aller Detailuntersuchung folgende Gründe:

a. Das Circularschreiben des Synedriums ist, ohne dieß zu sagen, thatsächlich eine energische Läugnung der Messianität Jesu. Wenn nun, wie allgemein anerkannt ist, das Gegentheil davon, nämlich der Erweis der Messianität Jesu der Hauptzweck des Matthäusevangeliums ist, so findet hier ein Zusammentreffen statt, welches allerdings die Richtigkeit unserer Vermuthung noch nicht beweist, aber jedenfalls für diesen Beweis die Grundvoraussetzung bildet.

b. Ein von der höchsten jüdischen Behörde officiell erlassenes und zur Verbreitung an alle Synagogen bestimmtes Schreiben, durch welches das Christenthum in seinem Gründer angegriffen und für Lüge erklärt wurde, was dessen Apostel von ihm verkündeten, konnte von christlicher Seite nicht unbeantwortet gelassen werden. Forschen wir nun in der ältesten christlichen Literatur nach einer Schrift, die wir als diese Antwort betrachten könnten, so bietet sich uns nur das Matthäusevangelium dar und zwar schon deßwegen,

---

[1] c. 17 p. 58 sq. sagt Justin: „Ἐπειδὴ ἐγνώκατε αὐτὸν ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν καὶ ἀναβάντα εἰς τὸν οὐρανόν, ὡς αἱ προφητεῖαι προεμήνυον γενησόμενον, οὐ μόνον οὐ μετενοήσατε ἐφ' οἷς ἐπράξατε κακῶς, ἀλλὰ ἄνδρας ἐκλεκτοὺς ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ ἐκλεξάμενοι τότε ἐξεπέμψατε εἰς πᾶσαν τὴν γῆν, λέγοντες αἵρεσιν ἄθεον χριστιανῶν πεφηνέναι, καταλέγοντές τε ταῦτα, ἅπερ καθ' ἡμῶν οἱ ἀγνοοῦντες ἡμᾶς πάντες λέγουσιν." Aehnlich c. 117 p. 388.

[2] Ich setze die auch in der Q.-S. l. c. 575 citirten und schon von Otto zu der Stelle (Justini opp. 1843, II. p. 60, Anm. 6) allegirten Stellen wörtlich hierher: Tertullianus ad nat. I. c. 14: „Et credidit vulgus Judaeo. Quod enim aliud genus seminarium est infamiae nostrae?" Adv. Marc. III. c. 23. adv. Jud. c. 13. Commentarii vicem, inquit Thirlbius, optime supplebit egregius plane locus Eusebii in Jesaiae XVIII, 1 sq.: „Εὕρομεν ἐν τοῖς τῶν παλαιῶν συγγράμμασιν, ὡς οἱ τὴν Ἱερουσαλὴμ οἰκοῦντες τοῦ τῶν Ἰουδαίων ἔθνους καὶ πρεσβύτεροι γράμματα διαχαράξαντες εἰς πάντα διεπέμψαντο τὰ ἔθνη τοῖς ἁπανταχοῦ Ἰουδαίοις διαβάλλοντες τὴν Χριστοῦ διδασκαλίαν ὡς αἵρεσιν καινὴν καὶ ἀλλοτρίαν τοῦ θεοῦ, παρήγγελόν τε δι' ἀποστόλων μὴ παραδέξασθαι αὐτήν ... Οἵ τε ἀπόστολοι αὐτῶν ἐπιστολὰς βιβλίνας κομιζόμενοι ... ἁπανταχοῦ γῆς διέτρεχον, τὸν περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἐνδιαβάλλοντες λόγον. Ἀποστόλους δὲ εἰςέτι καὶ νῦν ἔθος ἐστὶν Ἰουδαίοις ὀνομάζειν τοὺς ἐγκύκλια γράμματα παρὰ τῶν ἀρχόντων αὐτῶν ἐπικομιζομένους."

weil es die einzige neutestamentliche Schrift ist, die ursprünglich hebräisch abgefaßt wurde.

c. Indem das Synedrium seinen Bericht über Jesus in der Form eines curriculum vitae abfaßte, war auch die Form bestimmt, in welcher die Gegenschrift gehalten sein mußte. Man mußte von christlicher Seite mit einer biographischen Skizze, welche die von dem Synedrium hervorgehobenen Punkte in das rechte Licht stellte, auftreten. Als eine solche bloß skizzenhafte Darstellung weist sich aber das Matthäusevangelium schon bei oberflächlichem Durchlesen aus und entspricht somit der Voraussetzung, welche wir in dieser Richtung von einer Gegenschrift gegen das Synedrialschreiben festhalten müssen. Der Umstand, daß das Matthäusevangelium weit umfangreicher ist als das Schriftstück, gegen welches es gerichtet sein soll, beweist nichts gegen unsere Annahme. Es ist überhaupt leichter, in der Verleumdung kurz zu sein als in der Vertheidigung. Die Anklage gegen Sokrates lautete noch kürzer als das Synedrialschreiben und doch glaubte Xenophon vier Bücher Memorabilien schreiben zu müssen, um sie zu entkräften.

d. Obwohl das Synedrium bei Erlassung seines Schreibens sicher nur die christlich gewordenen, oder zum Christenthum neigenden Juden im Auge hatte, so richtete es doch dasselbe nicht an diese, sondern an die ihm untergebene Judenschaft, indem es voraussetzte, daß die, welche die Sache eigentlich anging, schon Kunde bekommen würden. Umgekehrt mußte die christliche Gegenschrift, obwohl als Antwort für das Synedrium bestimmt, an Christen gerichtet werden, wobei man nur in entgegengesetzter Richtung in Betreff der weiteren Verbreitung genau dasselbe voraussetzen konnte, wie die Gegner. Auch in dieser Beziehung entspricht das Matthäusevangelium vollkommen dem, was wir von ihm nach unserer Vermuthung erwarten müssen.

e. Der Ton, den das Synedrium in seinem Schreiben einhält, ist der Ton der geringschätzigsten Verachtung. In dieser Beziehung konnte die christliche Gegenschrift sich dem Gegner nicht conformiren. Das Synedrium blieb für die Judenchristen, um welche es sich natürlich allein handelte, die höchste Behörde ihrer Nation und es erhellt aus act. 23, 5, wie sehr man christlicherseits an dem Spruche festhielt: gegen die Herrscher deines Volkes sollst du nicht übel reden. Darnach entspricht es ganz wieder unserer Ansicht, wenn wir im Matthäusevangelium bei aller Schärfe, mit welcher die Fehler, Irrthümer und Verbrechen der Synedristen offen dargelegt werden, doch einen gewissen ehrerbietigen Ton gegen diese Behörde eingehalten sehen. Charakteristisch ist in dieser Beziehung, daß die mehr erwähnte freche Lüge in Bezug auf den Diebstahl des Leichnams Jesu doch nur λόγος οὗτος genannt wird. Man darf sicher sein, daß der Verfasser, wäre für ihn das Synedrium nicht eine als solche zu respectirende Behörde gewesen, sich nicht so mild ausgedrückt haben würde.

f. Das Synedrium war nicht eine aus göttlicher Institution hervorgehende Behörde, sondern repräsentirte nur das Volk Israel, daher stand wenigstens theoretisch das Urtheil des Volkes höher als das des Synedriums und es konnte von letzterem an ersteres Berufung eingelegt werden. Eine solche Berufung auf das Urtheil des Volkes finden wir auch im Matthäusevangelium so häufig und mit solchem Nachdruck angestellt, daß man leicht

erkennt, wie diese Schrift eben damit einem Urtheil des Synedriums — und als solches hat man dessen Rundschreiben anzusehen — entgegentreten will.

g. Die zahlreichen Anführungen aus dem Alten Testament, wie sie im Matthäusevangelium zum Beweise der Messianität Jesu vorkommen, würden für einen specifischen Zweck desselben an sich nichts beweisen, denn das Alte Testament war für Juden und Christen in gleicher Weise Auctorität. Allein in hohem Grade beachtenswerth ist die Art der Anführung. Matthäus stimmt nämlich in seinen Citaten bald mit dem Masorethen-, bald mit dem LXX.-Text zusammen, bald weicht er von beiden ab, zum deutlichen Beweis, daß er einer eigenthümlichen Textesgestaltung des Alten Testamentes gefolgt sei. Diese aber kann, da der Masorethentext noch nicht existirte, den LXX.-Text aber die Christen sonst ausschließlich zu gebrauchen pflegten, keine andere gewesen sein, als die damals in officieller Giltigkeit stehende und vom Synedrium anerkannte [1].

In dieser Anbequemung an den officiellen Text liegt ein Beweis, daß der Verfasser des Matthäusevangeliums besondere Rücksicht auf das Synedrium nahm, eine Rücksicht, welche der Natur der Sache nach nicht eine freundliche gewesen sein kann.

7. Diese Gründe würden sich leicht noch vermehren lassen, allein so gewichtig sie sein mögen, entscheidend sind sie doch nicht. Die Hauptfrage bleibt immer die, ob das, was das Matthäusevangelium im Einzelnen bringt, sich gerade als Widerlegung der im Synedrialschreiben enthaltenen Aufstellungen ausweise. Indem wir auf diese Untersuchung übergehen, bemerken wir zum Voraus, daß das Synedrialschreiben bei seinen Lesern vieles als bekannt und geläufig voraussetzen konnte, was uns nicht mehr unmittelbar verständlich ist, weßwegen wir zum Theil genöthigt sind, den vollen Sinn der einzelnen Worte durch Benützung anderweitiger Quellen erst zu ermitteln. Außerdem ist dasselbe sehr künstlich angelegt, indem es, obwohl unwahr, von Anfang bis Ende nur mit einer einzigen specificirten Lüge hervortritt, im übrigen aber sich im Gebiete böswilliger Insinuationen und allgemeiner Incriminationen hält. Dadurch mußte natürlich die Widerlegung erschwert werden, indem der Vertheidiger genöthigt war, verschiedene Wege einzuschlagen, um jedem Verleumdungspunkt genügend zu begegnen. Wir werden darnach im Folgenden zuerst angeben, was ein solcher Vertheidiger im Einzelnen zu leisten hatte und dann sehen, ob das Matthäusevangelium den aufgestellten Erwartungen entspricht.

8. Die einzige specificirte Lüge ist die, welche wir schon signalisirt haben,

---

[1] Die alttestamentlichen Citate sind in der heiligen Schrift im Allgemeinen mit großer Freiheit gehandhabt. Auch die andern heiligen Schriftsteller halten sich nicht streng an einem der beiden Texte. Weil aber Matthäus sich am häufigsten auf das Alte Testament beruft und in den Citaten oft die leitenden Gesichtspunkte seiner Darstellung zu erkennen gibt, so hat man auch vielfach den Versuch gemacht, die Composition seines Evangeliums aus der verschiedenen Citationsweise zu erklären. Insbesondere wollte man nach dem Gebrauch der LXX. und des Grundtextes zwischen Reden und Erzählung unterscheiden, allein ohne Willkürlichkeit ist eine Scheidung nicht durchzuführen. Vgl. Anger, Ratio, qua loci Veteris Testamenti in evangelio Matthaei laudantur, quid valeat ad illustrandam huius evangelii originem, quaeritur. Lipsiae 1861/62. Haupt, Die alttestamentlichen Citate in den vier Evangelien 1871. Schanz l. c. S. 14 ff.

daß nämlich die Jünger den Leichnam Jesu aus dem Grabe gestohlen hätten. Diese Lüge konnte auf zweierlei Wegen als eine solche nachgewiesen werden, nämlich einmal dadurch, daß gezeigt wurde, die Jünger seien nicht die ersten gewesen, die zum Grab des Auferstandenen gekommen, und sodann dadurch, daß man die Genesis der von dem Synedrium ergriffenen Verlegenheitsauskunft darstellte. Daß dieß im Matthäusevangelium geschieht, ist bereits angegeben worden. Ueberhaupt ist es für unsere Ansicht von fast entscheidender Bedeutung, daß nur im Matthäusevangelium auf diese Lüge Rücksicht genommen wird, zum deutlichen Beweise, daß ihm die im Circularschreiben des Synedriums enthaltene Behauptung vorgelegen sein muß [1].

9. Was die böswilligen Insinuationen anbelangt, so bestehen diese darin, daß die Synedristen auf den ersten Anblick die volle Wahrheit zu sagen scheinen, während der Zusammenhang zeigt, daß sie es auf das Gegentheil derselben abgesehen haben. Diese Insinuationen beziehen sich auf die Himmelfahrt und den Tod des Herrn, sowie auf die Mission der Jünger.

a. Wenn die Synedristen behaupten, daß die Jünger verbreiten, Jesus sei zum Himmel hinaufgegangen, so sagen sie dem Wortlaute nach nichts als die Wahrheit, denn ohne allen Zweifel bildete die Himmelfahrt des Herrn einen Bestandtheil der apostolischen Verkündigung [2]. Wenn also ein Jünger gegen die Synedristen schrieb, so brauchte er ihrer Behauptung keine andere entgegenzustellen und noch weniger brauchte er dieselbe zu wiederholen, dadurch, daß er eine Darstellung der Himmelfahrt des Herrn gab, da ja in dieser Beziehung von den Gegnern bereits gesagt war, was er selbst zu sagen hatte und die Leser seiner Schrift sogleich bemerken mußten, daß hier eine Behauptung des Synedriums unwiderlegt geblieben, sonach als richtig anerkannt war.

Allein jene Behauptung des Synedriums constatirt zwar die Aussage der Jünger über den betreffenden Punkt, hat aber nicht entfernt den Zweck, dieselbe zu bestätigen, sondern will sie vielmehr als eine Ausflucht darstellen, welche die letzteren ergriffen hätten, um zu erklären, daß ihr Meister nicht

---

[1] Man könnte freilich dagegen einwenden, daß Matthäus in der Leidensgeschichte noch andere bloß ihm eigenthümliche Erzählungen bringt, z. B. das Ende des Verräthers (27, 3—10), den Traum der Frau des Pilatus (27, 19), das Händewaschen des Pilatus (27, 24), die Ereignisse beim Tod Jesu (27, 51—53), die wohl mit seinem apologetischen Zweck, aber doch nur mittelbar mit dem Synedrialschreiben zusammenhängen können. Für Palästiner waren diese Punkte von besonderer Bedeutung, nicht so für Heidenchristen. Deßhalb könnte die Nichterwähnung bei den späteren Evangelisten auch einen anderen Grund haben.

[2] Bei der Wahl eines neuen Apostels verlangt Petrus: „Δεῖ οὖν τῶν συνελθόντων ἡμῖν ἀνδρῶν ἐν παντὶ χρόνῳ ἐν ᾧ εἰσῆλθεν καὶ ἐξῆλθεν ἐφ' ἡμᾶς ὁ κύριος Ἰησοῦς, ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου ἕως τῆς ἡμέρας ἧς ἀνελήμφθη ἀφ' ἡμῶν, μάρτυρα τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ σὺν ἡμῖν γενέσθαι ἕνα τούτων“ (Act. 1, 21. 22), cf. 7, 55. Doch findet sich die Himmelfahrt in den paulinischen Briefen nur 1 Tim. 3, 16 (ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ) ausdrücklich erwähnt, aber Phil. 2, 9. 3, 20, Epheſ. 4, 10 als fester Glaube des Apostels ausgesprochen. Dasselbe geht aus 1 Petr. 3, 22 hervor. Schegg findet in der Umgehung der Himmelfahrt bei Matthäus ein charakteristisches Zeichen der palästinensischen Katecheſe. „Die Judenchristen ignorirten in gewissem Sinne die Himmelfahrt; denn sie betrachteten die Zeit von der Auferstehung bis zur Wiederkunft Christi als ein bloßes Interim, als eine bald vorübergehende Zwischenperiode“ (Marcusevang. 1870, II. S. 26). Allein die Erwartung der Parusie ist doch auch ein Grundgedanke des paulinischen Evangeliums, der Heidenchristen.

mehr unter ihnen sei. Es wollen also die Synedristen mit ihrer Behauptung positiv ausdrücken, daß die Jünger ein von ihrem Meister verlassenes Häuflein seien. Vergleicht man nun damit die auffallende Eigenthümlichkeit des Matthäusevangeliums, daß es die Himmelfahrt Christi nicht erzählt, dagegen aber mit der Verheißung desselben schließt: Ich bleibe bei euch alle Tage bis an's Ende der Welt, so wird man mit Nothwendigkeit zu der Annahme hingetrieben, der Verfasser habe bei dem Schlußabschnitt seiner Schrift jene Behauptung des Synedriums vor Augen gehabt, indem er sie stehen ließ, soweit sie Wahrheit enthielt, und berichtigte, soweit sie Lüge war.

b. Auch die Darstellung des Synedriums über den Tod Jesu enthält in dem scharf markirten „Wir haben ihn gekreuzigt" eine grauenvolle Wahrheit. Vom christlichen Standpunkte konnte dieß Zugeständniß nicht wie im vorhin angeführten Fall bloß einfach acceptirt, sondern mußte auch durch Hervorhebung der schweren Verschuldung, welche sich das Synedrium durch Herbeiführung der Kreuzigung Christi zugezogen, in das rechte Licht gestellt werden. Dazu kommt noch, daß auch diese Behauptung eine Lüge enthält; so nämlich, wie sie hingestellt ist, hat sie den Sinn „wir haben Jesum wie einen Verbrecher hingerichtet", d. h. wir haben ihn gegen seinen Willen und gegen seine Absicht zum Tode gebracht.

Nun enthält das Matthäusevangelium einerseits die einläßlichste Darstellung der Verschuldung des Synedriums in Herbeiführung des Todes Jesu (cfr. 26, 3. 15. 59—68; 27, 1. 11—26), so daß sogar die Schuld des Pilatus dagegen zurücktritt, während kein Moment übergangen wird, welches für die Unschuld Jesu spricht (27, 3—5. 14. 19—25. 54), andererseits aber den vollständigen Nachweis, daß Jesus auf's genaueste seinen Kreuzestod vorausgesehen und daß er sich mit voller Freiwilligkeit in denselben begeben (16, 21; 17, 22; 20, 17; 26, 2. 12 und 24), ja man kann sagen, daß die ganze Darstellung der Leidensgeschichte bei Matthäus den Zweck verfolgt, einerseits die schwere Schuld des Synedriums [1], andererseits die Freiwilligkeit des Todes Jesu in das hellste Licht zu setzen, was sicher am besten unter der Voraussetzung erklärt wird, daß der Verfasser damit die Darstellung des Synedriums berücksichtigte.

c. Die Aeußerungen des Synedriums über die Jünger enthalten zwar die Anerkennung, daß sie an der Spitze der christlichen Bewegung stehen und dieselbe leiten, lassen aber auch zugleich durchblicken, daß die Jünger ohne eigentliche Berechtigung, eben nur durch die Noth des Augenblickes gezwungen, zu dieser Stellung gelangt seien. Wenn nun gerade unter den Evangelien das

---

[1] „In dieser Beziehung kann man die Leidensgeschichte des Matthäus als historischen Commentar betrachten zu dem in den ersten Reden der Apostelgeschichte mit so vielem Nachdruck hervorgehobenen Vorwurf: ihr habt ihn gekreuzigt. Man vergleiche: τοῦτον... διὰ χειρῶν ἀνόμων προσπήξαντες ἀνείλατε 2, 23 — ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε 2, 36 — ὑμεῖς τὸν ἅγιον καὶ δίκαιον ἠρνήσασθε καὶ ᾐτήσασθε ἄνδρα φονέα χαρισθῆναι ὑμῖν· τὸν δὲ ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς ἀπεκτείνατε 3, 14. 15 — ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε 4, 10 — ὃν ὑμεῖς διεχειρίσασθε 5, 30 u. s. w. Daß die christliche Predigt mit diesem Vorwurf einen wunden Fleck traf, ergibt sich aus dem Vorhalt, den der Hohenpriester dem Petrus und Johannes macht: βούλεσθε ἐπαγαγεῖν ἐφ' ἡμᾶς τὸ αἷμα τοῦ ἀνθρώπου τούτου 5, 28." OS. l. c. S. 579. Anm. 1.

des Matthäus es ist, welches sich am weitläufigsten über die besondere Sorge, welche der Herr seinen Aposteln gewidmet (5, 1 ff.; 10, 1 ff.; 13, 11 ff.), über die Aufträge, die er ihnen gegeben (Kp. 10; 28, 19 ff.), sowie über die hierarchische Ordnung, die unter ihnen nach dessen Willen herrschen sollte (16, 18 ff.; 17, 17 ff.) und über die Bedingungen, unter welchen auch sie der Macht, Wunder zu wirken, theilhaftig werden würden (21, 21 ff.; 17, 20 ff.), verbreitet, so zeigt dasselbe auch hierin, daß es den Erwartungen entspricht, welche wir von ihm als einer Widerlegung des Synedrialschreibens haben müssen.

10. Was die allgemein gehaltenen Incriminationen anbelangt, so konnten dieselben natürlich nicht durch Hinweisung auf diese oder jene einzelne Thatsache, sondern eben nur dadurch entkräftet werden, daß ihnen in Bezug auf den Gegenstand der Verleumdung ausführliche Darstellungen entgegengesetzt wurden, welche als Charakterbilder Jesu dienen konnten und theils eben damit, theils durch ihren positiven Inhalt die Incriminationen als etwas moralisch Unmögliches darstellten. Diese Incriminationen aber bezogen sich auf die galiläische Wirksamkeit, die Lehre und die Institutionen Jesu.

a. Indem das Synedrium Jesus einen galiläischen Verführer nennt, will es denselben wohl nicht als geborenen Galiläer charakterisiren, sondern Galiläa als den Schauplatz signalisiren, wo er seine angeblich verführerische Wirksamkeit entfaltet habe[1]. Sonach war zunächst nur die galiläische Wirksamkeit Jesu verdächtigt, die in Jerusalem und Judäa aber blieb außer dem Spiel, weßhalb auch der christliche Vertheidiger nur jene zu rechtfertigen hatte. Wenn man daher schon oft die Frage aufgeworfen, warum Matthäus abgesehen von dem letzten Aufenthalt Jesu in Jerusalem nur dessen galiläische Wirksamkeit geschildert habe, und wenn man auf diese Frage eine befriedigende Antwort zu finden nicht vermochte, so ergibt sich uns eine solche von selbst, denn diese Erscheinung ist bloß das, was wir, nachdem wir den bezeichneten Vorwurf kennen gelernt, von der Darstellung im Matthäusevangelium erwarten müssen. Was aber die Schilderung der galiläischen Wirksamkeit Jesu selbst anbelangt, so ist dieselbe so geartet, daß sie in Jesu gerade das Gegentheil von einem Verführer erblicken läßt, nämlich einen unermüdeten Wohlthäter des in Galiläa in religiöser Beziehung tiefvernachlässigten Volkes, der, statt die Volkshaufen aufzusuchen, vielmehr von ihnen aufgesucht wird und immer sich wieder ihrer Zudringlichkeit entziehen muß. Die einzelnen Stellen, in welchen Jesus nach dieser Seite hin geschildert wird, finden sich zahlreich zerstreut von Kp. 4—21. Ueber die Mittel, welche Jesus zu seiner angeblichen Volksverführung gebraucht haben soll, spricht sich das Synedrium nicht aus

---

[1] Justin bemerkt: „Οἱ δὲ (sc. ἄνθρωποι τότε ὄντες) καὶ ταῦτα ὁρῶντες γινόμενα φαντασίαν μαγικὴν γίνεσθαι ἔλεγον. Καὶ γὰρ μάγον εἶναι αὐτὸν ἐτόλμων λέγειν καὶ λαοπλάνον“ (Dial. c. Tr. c. 69 p. 236). Die beinahe ausschließliche Berücksichtigung der galiläischen Wirksamkeit könnte auch durch Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν (4, 15) erklärt werden, das jedenfalls einen Grundgedanken des Evangeliums ausdrückt. 27, 63 sagen die Hohenpriester und Pharisäer zu Pilatus: ἐμνήσθημεν, ὅτι ἐκεῖνος ὁ πλάνος εἶπεν ἔτι ζῶν. Joh. 7, 12 urtheilen die Leute: πλανᾷ τὸν ὄχλον. Lucas hat die Anklage, ὅτι ἀνασείει τὸν λαόν, διδάσκων καθ'ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἕως ὧδε (23, 5).

und läßt es daher unbestimmt, in welchem speciellen Sinn es Jesus der Volksverführung beschuldigen will.

Der christliche Vertheidiger hatte somit die Aufgabe, nachzuweisen, daß Jesus überhaupt keines der Mittel angewendet habe, zu welchen Volksverführer zu greifen pflegen und daß also der fragliche Vorwurf in keinem denkbar möglichen Sinn ihn treffe. Dieser Aufgabe entspricht das Matthäusevangelium, indem es in Kap. 8 und 9 nach einander zwölf Erzählungen bringt, die das Gemeinsame haben, daß sie irgend ein Moment am Begriff der Volksverführung als auf Jesus nicht zutreffend darlegen.

Indessen war doch der Vorwurf der Volksverführung nach den damaligen Zeitbegriffen in einer Beziehung vollständig bestimmt. Wenn Josephus Flavius die Worte Volksverführer und Zauberer geradezu synonym gebraucht[1], so sieht man daraus, daß man sich damals als das Hauptmittel der Volksverführung die Anwendung von Zauberkünsten dachte und man darf daher voraussetzen, daß das Synedrium Jesum, indem es ihn Verführer nannte, als einen Zauberer und Bundesgenossen des Teufels darstellen wollte. Jedenfalls kehrt dieser Vorwurf gegen Jesus bei jüdischen Bekämpfern des Christenthums von der ersten Zeit seines Anfanges immer wieder[2]. Näherhin wird von dieser Seite Jesu zur Schuld gegeben, daß er in Aegypten die Zauberei gelernt und sie nachher in Galiläa zur Volksverführung gebraucht habe.

Wenn nun Matth. Kap. 2 die Flucht nach Aegypten sammt den Ursachen, welche sie herbeigeführt, auf eine Weise erzählt, daß der Gedanke gar nicht aufkommen kann, Jesus habe dort Zauberei lernen können; wenn er sofort in der Versuchungsgeschichte 4, 1—11 zeigt, wie zwar der Teufel an den Herrn gewollt, er ihn aber zurückgewiesen; wenn er unter den Wunderwerken Jesu besonders Teufelaustreibungen berücksichtigt, wenn er zeigt, wie die Pharisäer auf den Vorwurf eines Teufelsbündnisses nur aus Verlegenheit gekommen und wie sie sich mit demselben in geraden Gegensatz zur Volksmeinung gestellt (9, 31—34); wenn er mit Ausführlichkeit die Disputation wiedergibt, in welcher der Herr selbst den fraglichen Vorwurf, welcher ihm noch zu seinen Lebzeiten gemacht wurde, widerlegt (12, 22 ff. u. s. w.), so wird man nicht läugnen können, daß auch in dieser Beziehung das Matthäusevangelium gerade das enthält, was wir von ihm erwarten müssen.

b. Die Lehre Jesu wird von dem Synedrium als gottlose und gesetzlose Häresie geschildert. Um diesen Vorwurf zu entkräften, mußte einerseits die Lehre Jesu gerade in Bezug auf ihr Verhältniß zur Gotteslehre[3], sowie zum mosaischen Gesetz dargestellt und andererseits die Differenz bezeichnet werden,

---

[1] Josephus Antt. XX, 8, 6. B. J. II, 13, 4. Vgl. Q.-S. 1863. S. 90. Anm. 1.

[2] Justin Dial. c. 69 p. 232 f. Clem. Recognit. I. c. 58. Fabricii Cod. apocr. Tom. I. p. 300. Origen. c. Cels. I, 38. Vgl. auch Keim, Geschichte Jesu, 1. A. I, S. 15. Eichthal, Les Évangiles 1863, I. p. 182. Eine neuere Besprechung der Jesusmythen des Judenthums von Rösch findet sich in den Studien u. Krit. 1873. S. 77 ff.

[3] Trypho wirft den Christen die Mißachtung des mosaischen Gesetzes vor und zieht daraus den Schluß: „Ταύτης οὖν τῆς διαθήκης εὐθέως καταφρονήσαντες ὑμεῖς ἀμελεῖτε καὶ τῶν ἔπειτα, καὶ πείθειν ἡμᾶς ἐπιχειρεῖτε ὡς εἰδότες τὸν θεόν, μηδὲν πράσσοντες ὧν οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν“ (c. 10, p. 38).

die in derselben Richtung zwischen ihr und der vom Synedrium verfochtenen Lehre statt fand. Daß sich der Verfasser des Matthäusevangeliums diesen Zweck gesetzt habe, geht aus der ganzen Composition seines Werkes von Kap. 5—23 hervor. Am Anfang dieses Abschnittes steht die große Lehrrede, die Bergpredigt, in welcher Jesus sein Verhältniß zur Gotteslehre und zum Gesetze ausführlich darlegt und derselbe schließt mit der großen Strafpredigt gegen die, welche auf Mosis Stuhle sitzen, eine Predigt, in welcher die Abweichungen derselben vom Inhalt und Geist des Gesetzes auf's schärfste und einläßlichste gerügt werden. Die zahlreichen Lehrreden, welche zwischen hinein fallen, sind zum großen Theil nur Variationen über dasselbe Thema. Hieher gehört auch die Erzählung vom Täufer (cp. 3), in welcher nicht sowohl das Verhältniß dieses Vorläufers zu Jesu, als vielmehr das Verhältniß zur Darstellung kommt, in welches derselbe zu den Pharisäern trat. Indem nachgewiesen wird, daß der Täufer über Lehre und Lebensweise der herrschenden Klassen unter den Juden ganz ähnlich wie Jesus das härteste Verdammungsurtheil gefällt habe, wird zugleich der Beweis geliefert, daß Jesus mit einer von den Juden so hoch verehrten Auctorität, wie die des Täufers war, übereingestimmt habe, worin zugleich auch eine Rechtfertigung für das Auftreten desselben gegen die gleiche Menschenklasse gefunden werden mußte.

c. Was das Synedrialschreiben über christliche Institutionen Verleumderisches enthielt, gibt Justin nicht wörtlich an, ohne Zweifel, weil es ihn anwiderte, derartige Sachen niederzuschreiben[1]. Er sagt nur, daß die Vorurtheile von Gesetzlosigkeit, Gottlosigkeit und Frevelhaftigkeit der Christen, wie sie zu seiner Zeit überall verbreitet waren, von diesem Schreiben herdatiren. Dagegen formulirt Origenes contra Cels. 6, 27 die betreffende Verleumdung näher dahin, daß die Christen ein Kind schlachten und sein Fleisch genießen, sowie daß sie bei nächtlichen Versammlungen die Lichter auslöschen und sich frevelhaft den fleischlichen Vermischungen hingeben, wobei er ausdrücklich hervorhebt, daß diese Verleumdungen gleich bei Beginn des Christenthums von den Juden ausgestreut worden. Ohne Zweifel hatte Origenes dabei das nämliche Schreiben im Auge, von dem uns Justin den wesentlichen Inhalt aufbewahrte

---

[1] An einer andern Stelle derselben Schrift geht er doch auf die Hauptverleumdungen ein: „Μὴ ἄλλο τί ἐστιν ὃ ἐπιμέμφεσθε ἡμᾶς, ἄνδρες φίλοι, ἢ τοῦτο, ὅτι οὐ κατὰ τὸν νόμον βιοῦμεν, οὐδὲ ὁμοίως τοῖς προγόνοις ὑμῶν περιτεμνόμεθα τὴν σάρκα, οὐδὲ ὡς ὑμεῖς σαββατίζομεν; Ἢ καὶ ὁ βίος ἡμῶν καὶ τὸ ἦθος διαβέβληται παρ' ὑμῖν; Τοῦτο δ'ἔστιν ὃ λέγω, μὴ καὶ ὑμεῖς πεπιστεύκατε περὶ ἡμῶν, ὅτι δὴ ἐσθίομεν ἀνθρώπους καὶ μετὰ τὴν εἰλαπίνην ἀποσβεννύντες τοὺς λύχνους ἀθέσμοις μίξεσιν ἐγκυλιόμεθα, ἢ αὐτὸ τοῦτο καταγινώσκετε ἡμῶν μόνον, ὅτι τοιούτοις προσέχομεν λόγοις καὶ οὐκ ἀληθεῖ, ὡς οἴεσθε, πιστεύομεν δόξῃ; (Dial. c. 10. p. 36 f., c. 16. c. 17. c. 47). Besonders instructiv nennt Aberle an einem andern Ort (Q.-S. l. c. S. 586. Anm. 1) die Stelle c. 117. S. 388: Ὅτι μὲν οὖν καὶ εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι, ὑπὸ τῶν ἀξίων γινόμεναι, τέλειαι μόναι καὶ εὐαρεστοί εἰσι τῷ θεῷ θυσίαι, καὶ αὐτός φημι. Ταῦτα γὰρ μόνα καὶ Χριστιανοὶ παρέλαβον ποιεῖν, καὶ ἐπ' ἀναμνήσει δὲ τῆς τροφῆς αὐτῶν ξηρᾶς τε καὶ ὑγρᾶς, ἐν ᾗ καὶ τοῦ πάθους, ὃ πέπονθε δι' αὐτοὺς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, μέμνηται· οὗ τὸ ὄνομα βεβηλωθῆναι κατὰ πᾶσαν τὴν γῆν καὶ βλασφημεῖσθαι οἱ ἀρχιερεῖς τοῦ λαοῦ ὑμῶν καὶ διδάσκαλοι εἰργάσαντο. Man sieht leicht, daß Justin hier von der Eucharistie spricht und andeuten will, daß an sie sich die von dem Synedrium verbreiteten Verleumdungen anknüpften (cf. Apol. I. c. 26. p. 194).

und wir haben keinen Anstand zu nehmen, die Angaben des ersteren zur Ausfüllung der Lücken herbeizuziehen, welche der letztere läßt [1].

Nun enthält aber gerade das Matthäusevangelium wiederholt Erzählungen, aus denen die Liebe und Werthschätzung Jesu zu Kindern erhellt (18, 2 ff.; 19, 13 ff.), es erzählt die Einsetzung des Abendmahls, das zu dem betreffenden Vorwurf Veranlassung gegeben, in einer Weise, welcher man auf der einen Seite die äußerste Vorsicht, nicht zu viel zu sagen, auf der andern aber das Bestreben leicht ansieht, an diesem christlichen Geheimniß gerade das Moment hervorzuheben, das die Nichtigkeit der verbreiteten Verleumdung am schlagendsten hervortreten läßt, nämlich daß die Elemente desselben ausschließlich aus Brot und Wein bestehen. Endlich berichtet er mit besonderer Ausführlichkeit die Lehre Jesu in Bezug auf Ehe und geschlechtliche Verhältnisse (19, 3 ff.; 5, 27 ff.) und erweist sich durch all dieß eben wieder als Widerlegung der vom Synedrium ausgestreuten Verleumdungen.

11. Nach diesen Auseinandersetzungen zeigt es sich, daß das Matthäusevangelium dem weitaus größten Theil seines Inhaltes nach auch im Einzelnen den Anforderungen an eine Gegenschrift gegen das Rundschreiben des Synedriums entspricht. Die Partie des Evangeliums, welche wir bisher unberücksichtigt gelassen, ist dem Umfang nach so gering, daß sie gegen das bisher gewonnene Resultat nichts beweisen würde, auch wenn sie unter dasselbe nicht subsumirt werden könnte, so lange sich nur nicht ein directer Widerspruch ergeben würde. Allein weit entfernt, einen solchen Widerspruch zu begründen, lassen sich die noch restirenden drei größeren Stücke, nämlich Kap. 1; 4, 12—25 und endlich Kap. 24 und 25 ganz gut mit der Voraussetzung vereinigen, von der wir ausgegangen. Von diesen Stücken enthält nämlich das erste das Geschlechtsregister des Joseph und den Nachweis, daß Jesus mit Recht in dasselbe eingereiht werde, was beides nothwendig war, wenn für Juden der Beweis der Messianität Jesu, gleichviel in welcher Tendenz geliefert werden sollte [2].

---

[1] Δοκεῖ μοι (ὁ Κέλσος) παραπλήσιον τοῖς Ἰουδαίοις πεποιηκέναι κατὰ τὴν ἀρχὴν τῆς τοῦ χριστιανισμοῦ διδασκαλίας κατασκεδάσασι δυσφημίαν τοῦ λόγου, ὡς ἄρα καταθύσαντες παιδίον μεταλαμβάνουσιν αὐτοῦ τῶν σαρκῶν καὶ πάλιν ὅτι οἱ ἀπὸ τοῦ λόγου τὰ τοῦ σκότους πράττειν βουλόμενοι σβεννύουσι μὲν τὸ φῶς, ἕκαστος δὲ τῇ παρατυχούσῃ μίγνυται. Ἥτις δυσφημία παραλόγως πάλαι μὲν πλείστων ὅσων ἐκράτει, πείθουσα τοὺς ἀλλοτρίους τοῦ λόγου, ὅτι τοιοῦτοί εἰσι χριστιανοί· καὶ νῦν δὲ ἔτι ἀπατᾷ τινας ἀποτρεπομένους διὰ τὰ τοιαῦτα κἂν εἰς κοινωνίαν ἁπλουστέραν λόγων ἥκειν πρὸς Χριστιανούς.

[2] Auch 2, 16—18 verdient noch eine Berücksichtigung. Die Erwähnung des Kindermords „wäre offenbar nicht nothwendig, wenn Matthäus in diesem Kapitel bloß nachweisen wollte, daß Jesus die Zauberei nicht habe erlernen können. Allein wir brauchen kaum zu bemerken, daß, wenn wir in jenem Nachweis den Hauptzweck des Kapitels erkennen, damit die beiläufige Berücksichtigung anderer Zwecke nicht ausgeschlossen sein soll. Es konnten sich an die Kindheit Jesu außer dem Vorwurf der Zauberlehrlingschaft noch andere Vorwürfe anknüpfen, die, wenn sie weit verbreitet waren, durch das Synedrialschreiben nur aufgefrischt und bestätigt werden mußten und somit von Matthäus nicht unberücksichtigt gelassen werden konnten. Daß aber der Kindermord zu Bethlehem als Anklagegrund gegen Jesus gebraucht wurde, ersehen wir aus dem apokryphischen Evangelium des Nikodemus (p. I. A. c. 2, 3. p. 215 bei Tischendorf), wo die zweite, angeblich vor Pilatus vorgebrachte, Beschuldigung gegen Jesus lautet: ὅτι ἡ σὴ γένεσις ἐν Βηθλεὲμ νηπίων ἀναίρεσις γέγονεν.... Bemerkenswerth ist, daß Matthäus am Schlusse seiner Er-

Das zweite Stück beginnt mit einer Vertheidigung des Umstandes, daß Jesus in Galiläa die Stätte seiner Wirksamkeit aufgeschlagen und gibt sodann eine allgemeine Beschreibung der eigenthümlichen Art und des Umfanges dieser Wirksamkeit, ist also eine Einleitung zur folgenden Darstellung, in welcher die galiläische Wirksamkeit Jesu im Einzelnen geschildert wird.

Das dritte Stück endlich enthält die Weissagungen über die Zerstörung Jerusalems und das Weltgericht und dient so einerseits zur Vervollständigung des Beweises für die Messianität Jesu, während es andererseits zum Voraus das nöthige Licht gibt, um die Bedeutung des von Matthäus allein referirten Rufes: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder", in voller Schauerlichkeit erkennen zu lassen.

Darnach können wir als Ergebniß unserer Untersuchung aufstellen, daß das Evangelium des Matthäus einen apologetischen Zweck verfolge und abgefaßt sei, um den uns von Justin seinem wesentlichen Inhalt nach aufbewahrten Rundschreiben des Synedriums entgegenzutreten. Nach dieser Auffassung erklären sich nicht bloß einzelne, sondern alle Eigenthümlichkeiten dieser Evangelienschrift und es stellt sich uns in allen seinen Theilen auch in formeller Beziehung als ein Meisterwerk dar, würdig der göttlichen Inspiration, unter der es geschrieben worden [1].

---

zählung über diesen Vorgang nicht das gewöhnliche ἵνα πληρωθῇ gebraucht, sondern nur sagt: τότε ἐπληρώθη κτλ. Man sieht deutlich, er will zwar das Factum des Kindermords als in einem alttestamentlichen Typus begründet darstellen, aber einen Causalzusammenhang Jesu mit demselben nicht anerkennen." (O.-S. l. c. S. 583. Anm. 1).

[1] Diese durchaus originelle Auffassung des Matthäusevangeliums hat, so viel mir bekannt geworden ist, bis jetzt in den Kreisen der Fachgenossen weder eine wünschenswerthe Berücksichtigung, noch eine zustimmende Beurtheilung gefunden. Katholischer Seits sind die Schriften, welche Einleitungsfragen behandeln, in den letzten Jahrzehnten überhaupt etwas selten. Haneberg behandelt die Einleitung durchaus historisch und scheint den kritischen Fragen fast absichtlich aus dem Wege zu gehen, Grimm hat sich (Einheit der Evangelien 1868) eingehend mit diesen Fragen beschäftigt und namentlich beim Matthäusevangelium eine für die Anordnung des Stoffes durchaus maßgebende Tendenz angenommen (S. 98 spricht er sogar von dem „unseligen Wahn", daß Matthäus der eigentlich historische und chronologische Evangelist sei), aber eine Rücksichtnahme auf die Aberle'schen Anschauungen habe ich bloß bei der Beilage über den Tag des letzten Abendmahls gefunden (S. 764). Arnoldi, Schegg und Bisping in ihren Commentaren kannten zum Theil diese Ausführungen nicht oder begnügen sich, wie Schegg in seinem Leben Jesu, mit einer den beiden weit auseinandergehenden patristischen Zeugnissen so gut als möglich anbequemten Erklärung. Langen, der mit der ersten Auflage seiner Einleitung jedenfalls hier genannt werden muß, macht die Bemerkung, daß die Hypothese Aberle's noch weiterer Begründung bedürfe (2. A. 1873. S. 28). Von protestantischer Seite sind mir nur zwei Urtheile bekannt. Reuß (Geschichte der hl. Schriften N. T. 5. A. 1874) glaubt, daß der Versuch, „über jene allgemeine Angabe hinaus den Zweck als einen ganz speciellen, in Localverhältnissen begründeten auffassen zu wollen (z. B. Schutzschrift gegen ein aus Matth. 28, 15, vgl. Justin. Dial. c. Tryph. c. 108 herausgelesenes lügnerisches Rundschreiben des Synedriums)", über die Grenzen des natürlichen Eindrucks hinausführe. Am ausführlichsten hat sich Hilgenfeld in der Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. (1864, 4. H. S. 425 ff., 1865, 1. H. S. 76 ff.) mit der „neuesten Tübingischen Tendenzkritik" beschäftigt und er beruft sich in seiner Einleitung (S. 62 f. S. 555) auf diese Beleuchtung derselben. In Betreff des Matthäusevangeliums bemerkt er insbesondere: „das blendende Licht, welches diese neue Entdeckung Aberle's auf das ganze Matthäusevangelium wirft, verschwindet jedoch gänzlich,

§. 7.

Der Verfasser und die Ursprache des Matthäusevangeliums.

1. Als Verfasser des von uns behandelten Evangeliums wird vom ganzen christlichen Alterthum der Apostel Matthäus genannt, welcher früher Zöllner gewesen und den Namen Levi geführt hatte[1]. Ein irgendwie erheblicher Grund, an dieser Nachricht zu zweifeln, liegt nicht im entferntesten vor und es kann nur gefragt werden, ob Matthäus für sich allein oder im Auftrage und mit Beihülfe des ganzen Apostelcollegiums seine Schrift verfaßt habe. Directe

---

wenn man die einfache Wahrnehmung macht, daß Justin die christenfeindlichen Ausstreuungen der Juden gar nicht unabhängig von unserem Matthäusevangelium dargestellt, vielmehr mit ganz bestimmten Zügen aus demselben ausgestattet hat. Und nun sollen wir auf einmal den Spieß umkehren und das ganze Matthäusevangelium als Antwort auf eine Darstellung der jüdischen Beschuldigungen gegen das Christenthum fassen, welche zu gutem Theile erst aus ihm selbst geschöpft ist" (Z.-S. 1864. S. 433). Richtig ist jedenfalls, daß Justin unser Matthäusevangelium und speciell auch die Vorgeschichte desselben kannte und einige der genannten Beschuldigungen mit den Angaben des Evangeliums übereinstimmen (Matth. 27, 63. 64. 28, 13. 15), auch darf wohl zugegeben werden, daß der Vorwurf des Heiden Celsus (Origenes c. Cels. 1, 38) über den Aufenthalt in Aegypten mit Origenes „ἀπὸ τῆς γεγραμμένης ἐν τῷ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίῳ ἱστορίας περὶ τοῦ εἰς Αἴγυπτον ἀποδεδημηκέναι τὸν Ἰησοῦν" abzuleiten ist, allein dieß berechtigt doch nicht zu der Annahme, daß eine officielle Agitation gegen das Christenthum von Seiten des Judenthums, wie Justin sie berichtet, überhaupt nicht stattgefunden habe. Wie weit zu diesem Zweck das Mittel der Schrift, von dem Justin nichts sagt, angewandt wurde, mag dahin gestellt bleiben, aber daß eine für palästinensische Judenchristen geschriebene Evangelienschrift darauf Rücksicht nehmen mußte, ist selbstverständlich, und daß das Matthäusevangelium Rücksicht genommen hat, zeigt sein Inhalt. Wenn durch die Aberle'sche Ansicht über das Evangelium ein „blendendes Licht" verbreitet wird, so muß dieselbe im Evangelium selbst eine gute Stütze haben und wenn Justin, wie ich auch glaube, seine Angaben nicht unabhängig vom Matthäusevangelium gemacht hat, so folgt daraus nur, daß auch er schon das Evangelium als eine apologetische Schrift aufgefaßt hat. Dieses Resultat dürfte jedenfalls festzuhalten sein, ohne daß man eine so engbegrenzte Aufgabe anzunehmen hat. Der Zweck des Evangeliums muß dann in den Nachweis gelegt werden, daß Jesus, der von den Propheten verheißene, von seinem Volk aber verworfene und gemordete Messias ist. Darum wurde das Heil den Juden genommen und zu den Heiden gebracht (Vgl. Schanz, Die Composition des Matthäusevangel.).

[1] Matth. 9, 9. 10, 3. Marc. 2, 14. Luc. 5, 27. 29. Die Identität beider ist zwar wiederholt bestritten worden. Zuerst unterschied Herakleon beide von einander (Clemens Alex. Strom. IV, 9) und Origenes ist wenigstens nicht ganz im Klaren darüber (c. Celsum I, 62). Seit Grotius wurde die Unterscheidung von verschiedenen Exegeten festgehalten (Michaelis, Fritsch, Sieffert, Grimm, Hilgenfeld u. A.), allein die Berufungsgeschichte wird in den 3 synoptischen Evangelien doch so gleichmäßig erzählt, daß Matthäus und Levi identisch sein müssen. Daß den beiden anderen Evangelisten nichts Bestimmtes darüber bewußt gewesen sei, folgt aus der Nichterwähnung des τελώνης in ihren Apostelverzeichnissen (Marc. 3, 18. Luc. 6, 15. Apostelg. 1, 13) nicht. Ueber das spätere Leben des Apostels ist wenig bekannt. Er soll nach späteren Schriftstellern (Rufin, Sokrates) nach Aethiopien, Macedonien (Isidor), Parthien, Indien und Arabien gekommen sein. Clemens v. Alex. sagt, er habe nur Früchte und Gemüse genossen (Paedag. II, 1, 16), Herakleon läßt ihn eines natürlichen Todes sterben (bei Clemens Alex. Strom. IV, 9), andere lassen ihn sein Leben in Aethiopien oder Arabien mit dem Martertod beschließen.

Nachrichten für Beantwortung dieser Frage fehlen uns und wir sind somit auf den Weg der Conjectur angewiesen. Darnach erscheint als das Wahrscheinlichere, den letzten Theil der Frage zu bejahen, denn für's erste führte das, wie wir sehen werden, mit dem Matthäusevangelium auf's engste zusammenhängende Hebräer-Evangelium auch die Aufschrift: εὐαγγέλιον τῶν δώδεκα ἀποστόλων oder evangelium secundum apostolos, was jedenfalls beweist, daß man bereits in den ältesten Zeiten die Ansicht hegte, es hätten sich an der Abfassung dieser Evangelienschrift sämmtliche Apostel betheiligt[1]. Sodann liegt es nahe, zu vermuthen, daß die officielle Schrift des Synedriums von christlicher Seite auch officiell, d. i. unter Genehmigung und Beihülfe des ganzen Apostelcollegiums beantwortet worden.

Bei dieser Auffassung hätten wir übrigens den Matthäus nicht als bloßen Protocollisten zu denken, sondern die Sache uns etwa so vorzustellen, daß die Apostel in gemeinsamer Berathung den allgemeinen Gang der Widerlegung vorgezeichnet und die Thatsachen aus dem Leben Jesu, die zu diesem Behufe am besten dienen konnten, signalisirt hätten, daß aber die eigentliche schriftstellerische Ausarbeitung des auf diese Weise zusammengebrachten Materials dem Matthäus, der dazu vermöge der für sein früheres Geschäft erworbenen Bildung als der geeignetste erscheinen mußte, überlassen worden sei, so daß er doch mit Recht als der eigentliche Verfasser seines Evangeliums angesehen werden kann.

2. Daß das Matthäusevangelium ursprünglich in der damals herrschenden palästinensischen Landessprache, also der syro-chaldäischen abgefaßt worden sei, ist so einstimmige Ueberlieferung des christlichen Alterthums[2], daß in dieser Beziehung bis auf Erasmus von Rotterdam kein Zweifel aufkam. Von da an vertheidigten mehrfach protestantische Theologen und zwar zunächst aus dogmatischen Interessen die Ansicht, das Matthäusevangelium sei so, wie wir es haben, d. h. in griechischer Sprache, abgefaßt worden[3]. Seltsamer Weise

---

[1] Dieser Umstand hat vielfach Veranlassung gegeben, das Hebräerevangelium in seiner Urform entweder mit dem Matthäusevangelium zu identificiren oder gar als vollständigeres Urevangelium des Matthäus zu betrachten (Reithmayr l. c. S. 373. Hilgenfeld, Einleitung. S. 458 ff.). Hieronymus sagt: „In evangelio secundum Hebraeos quod chaldaico quidem syroque sermone, sed hebraicis literis scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni, secundum apostolos, sive ut plerique autumant, juxta Matthaeum" (adv. Pel. III, 2) und spricht von einem „evangelium duodecim apostolorum" (in Matth. prolog.). Origenes unterscheidet ganz bestimmt: „Ecclesia quatuor habet evangelia, haereses plurimas ... aliud juxta duodecim apostolos (Hom. I. in Luc. Opp. III, 933).

[2] Papias (bei Eus. h. e. III, 40, 18), Irenäus (adv. haer. III, 1, 1), Origenes (bei Eus. VI, 254), Eusebius (III, 256 u. Quaestt. ad Marin. qu. 2 ed. Mai I, 64), Cyrill (Catech. 14), Epiphanius (Haer. XXX, 3), Hieronymus (de vir. ill. c. 3. prolog. in Matth.)

[3] Die weitaus größere Mehrzahl der protestantischen Exegeten nimmt überhaupt nicht mehr an, daß unser Matthäusevangelium in seinem jetzigen Umfang von Matthäus geschrieben sei, sondern will in ihm entweder die Ueberarbeitung eines Urevangeliums oder die Verbindung einer Redensammlung mit dem Marcus- oder Urmarcusevangelium erkennen (vgl. Hilgenfeld l. c. S. 461 ff. Bleek l. c. S. 123 ff. Reuß l. c. S. 197 f.); eine griechische Uebersetzung eines hebräischen Originals nehmen nur noch einzelne (Olshausen, Delitzsch) an. Cf. Schanz, Die Marcushypothese, Q.-S. 1871. 4. H. S. 489—584.

fand diese Ansicht einen Vertheidiger an Hug[1], der, indem er die Glaubwürdigkeit der betreffenden Väterausſagen läugnet, positiv für dieselbe folgende Gründe anführt.

1) Man habe nie ein Exemplar des hebräisch geschriebenen Matthäusevangeliums gesehen.

2) In Palästina sei die griechische Sprache die vorherrschende oder wenigstens allgemein verstandene gewesen, so daß man nicht absehe, warum eine solche Schrift nicht gleich von Anfang an griechisch abgefaßt worden sein soll.

3) Das Matthäusevangelium zeuge in seiner Darstellung von einer Originalität, die es nicht als Uebersetzung erscheinen lasse, namentlich wenn man erwäge, wie wenig im Alterthum die Kunst des Uebersetzens ausgebildet gewesen.

Von diesen Gründen hat nur der letztere einige Bedeutung, die beiden anderen lassen sich leicht beseitigen. Denn wenn für's erste die Väter berichten, daß Matthäus hebräisch, d. h. syro-chaldäisch geschrieben, so müssen sie die betreffenden Exemplare selbst gesehen oder diese Nachricht von solchen empfangen haben, die sie gesehen, so daß darüber kein Zweifel obwalten kann, daß sie wirklich gesehen wurden[2]. Was sodann die Verbreitung der griechischen Sprache in Palästina anlangt, so übertreibt Hug jedenfalls, wenn er annimmt, daß außerhalb Jerusalems und der vornehmsten Handelsplätze die Kenntniß des Griechischen weit verbreitet gewesen[3]. Dazu kommt aber noch, daß sicher das Circularschreiben des Synedriums, welches die Abfassung des Matthäusevangeliums hervorrief, in der Landessprache abgefaßt war und somit auch letzteres als Gegenschrift in derselben Sprache abgefaßt werden mußte.

Damit aber haben wir zugleich auch die entscheidende Instanz gegen Hugs dritten Grund gefunden. Es muß allerdings zugestanden werden, daß wenn das griechische Matthäusevangelium bloß eine Uebersetzung sein soll, es für eine Kunst und Fertigkeit des Uebersetzers zeugt, wie wir sie bei den LXX.

---

[1] Einleitung, 4. A. 1847, II. S. 14 ff.

[2] Daß alle Väter, welche die Nachricht überliefern, die betreffenden Exemplare gelesen haben, ist kaum nachzuweisen. Nur Hieronymus macht eine bestimmte Angabe darüber: Mihi quoque a Nazaraeis, qui in Beroea urbe Syriae hoc volumine utuntur, describendi facultas fuit (de vir. ill. c. 3) und beruft sich einige Mal auf den hebräischen Text (zu 2, 5; 21, 9; 28, 1), während er das Hebräerevangelium bestimmt davon unterscheidet (de vir. ill. c. 2. adv. Pelag. III, 2). Aber trotzdem wäre es möglich, daß ursprünglich nur ein hebräisches Evangelium, das des Matthäus, vorhanden war und erst in den Händen der Judenchristen zu einem veränderten Hebräerevangelium umgestaltet wurde.

[3] Als Paulus zu der Menge hebräisch redete, hörten sie ihn ruhig an (Apostelg. 22, 2). Auch Josephus sprach hebräisch zu den Belagerten (B. J. V, 9, 2; VI, 2, 1). Die Evangelisten berichten öfters von syrochaldäischen Ausdrücken des Herrn (Matth. 27, 46. Marc. 5, 41; 15, 34) und eine Anzahl aramäischer Wörter in den Evangelien zeigt, daß das Aramäische damals die Volkssprache der Juden war (Matth. 5, 22; 6, 24; 16, 23; 26, 17; 27, 33. Marc. 14, 36. Joh. 19, 13), wenn auch der hellenistische Einfluß namentlich in den höheren Kreisen sich geltend machte. Die Schriftgelehrten suchten die hebräische Sprache im Unterricht und in der Familie zu schützen und Josephus berichtet von seiner Zeit, daß jede nichthebräische Sprache als profan und unrein galt, weßhalb es nicht viele gebe, die sich die Mühe nehmen, solche zu lernen (Antiq. XX, 11, 2. Vgl. Haneberg l. c. S. 680. Schürer l. c. S. 372 ff.).

und auch sonst bei Uebersetzungen profaner Schriften, z. B. aus dem Griechischen in's Lateinische nicht wieder finden. Allein ganz ohne Beispiel ist dieselbe doch nicht, denn die lateinische Uebersetzung des Neuen Testamentes ist mit solcher Kunst gefertigt, daß sie die Stelle des griechischen Originals leicht vertreten kann. Der Grund dieses Vorzugs liegt darin, daß diese Uebersetzung nicht Privatarbeit war, sondern unter Leitung der kirchlichen Behörden gemacht wurde.

Nun aber steht nicht das mindeste Hinderniß im Wege, etwas Aehnliches bei Matthäus anzunehmen. Welches aber die Veranlassung war, welche die kirchlichen Behörden zur Uebersetzung des Matthäusevangeliums bestimmte, läßt sich nicht mehr sicher ausmachen. Papias berichtet bei Euseb. (h. e. 3, 40, 18), Matthäus habe die Offenbarung (τὰ λόγια) des Herrn hebräisch aufgezeichnet und es habe sie jeder verdollmetscht, wie er konnte [1]. Dieses Dollmetschen ist ohne allen Zweifel nicht von schriftlicher, sondern nur von gelegentlicher mündlicher Uebertragung in das Griechische zu verstehen und es wäre wohl möglich, daß, da bei diesem Verfahren nothwendig sich Mißstände mannigfacher Art ergeben mußten, man dadurch kirchlicherseits zu Veranstaltung und Verbreitung einer officiellen Uebersetzung veranlaßt worden wäre. Allein besonders wahrscheinlich ist dieß keineswegs.

Man wird vielmehr anzunehmen haben, daß die Veranlassung zu der Uebersetzung des Matthäus, wie die Veranlassung zur Abfassung des Evangeliums selbst von außerchristlichen Kreisen ausgegangen sei. Hält man aber diese Ansicht, wie man nach den allgemeinen Grundsätzen neutestamentlicher Schriftabfassung thun muß, fest, so bietet sich uns von selbst der Prozeß des Apostels Paulus in Rom als die Gelegenheit dar, an welche sich die Fertigung der fraglichen Uebersetzung am leichtesten anknüpfen läßt. Indem das jüdische Synedrium, in dessen Namen der Prozeß geführt wurde, den römischen Richtern Beweise gegen das Christenthum vorlegen mußte, unterließ dasselbe sicher nicht, das Matthäusevangelium dazu zu benützen und ging dabei wahrscheinlich so zu Werk, daß es Bruchstücke aus demselben, die den Römern anstößig sein konnten, übersetzen und vielleicht auch noch den Sinn derselben in der Uebersetzung entstellen ließ. Da man sich christlicherseits dieß nicht gefallen lassen konnte, so entstand ein dringendes Bedürfniß einer vollständigen genauen Uebersetzung in eine den römischen Richtern verständliche Sprache und es wäre nicht unmöglich, daß der Auftrag, welchen Timotheus, 2 Timoth. 4, 11 erhält, den Marcus mit nach Rom zu bringen, zu dem Zwecke ertheilt worden wäre, für diese Uebersetzung einen des Hebräischen und Griechischen kundigen, in schriftstellerischen Arbeiten bewanderten Mann zu gewinnen [2]. Wie dem

---

[1] Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο (συνετάξατο)· ἡρμήνευσε δ'αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος. Aberle nimmt λόγια = oracula, in welchem Sinne das Wort später jedenfalls vorkommt. Für die Zeit des Papias läßt sich kein bestimmtes Zeugniß anführen. Bekanntlich hat diese Stelle seit Schleiermacher (1832) die Veranlassung zu zahllosen Hypothesen über die Composition des Matthäusevangeliums gegeben (vgl. Ebrard, Wissenschaftl. Kritik S. 970 f. Weiß, Matthäusevangelium S. 2 f. Reuß l. c. S. 183. Hilgenfeld, Einleitung S. 456 f.).

[2] Die Kirchenväter haben von dem Uebersetzer keinerlei Kenntniß. Eusebius nennt ihn τὸν ἐπὶ τὴν Ἑλλήνων φωνὴν μεταβαλόντα (Quaestt. ad Marin. ed. Mai I, 64), Hie-

aber sei, jedenfalls mußte die bei einer solchen Gelegenheit ausgearbeitete Uebersetzung eine im höchsten Grade pünktliche sein, da sie so eingerichtet werden mußte, daß sie nicht nur den jüdischen Gegnern durch Treue in der Wiedergabe genügte, sondern auch bei den römischen Richtern durch Mängel in der Form keinen Anstoß erregte.

§. 8.

Zeit und Ort der Abfassung.

1. Daß Matthäus sein Evangelium vor seinem Abgange aus Palästina geschrieben, wird durch alle äußeren Zeugnisse, auch das des Irenäus (adv. haer. 3, 1, 1)[1] einstimmig bezeugt, in welche Zeit aber dieser Abgang zu verlegen sei, darüber stimmen die alten Nachrichten so wenig überein, daß die betreffenden Angaben zwischen dem dritten und fünfzehnten Jahre nach der Himmelfahrt des Herrn variiren. Es scheint, daß man schon zur Zeit des Eusebius und Hieronymus hierüber nichts Sicheres mehr wußte und auf die Conjectur angewiesen war.

---

ronymus berichtet, quod (evangelium) quis postea in graecum transtulerit, non satis certum est (De vir. ill. c. 3), der Verfasser der Synopse (Athanasius opp. Paris II. p. 175) nennt den Jakobus (ἡρμηνεύθη δὲ ὑπὸ Ἰακώβου τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ κυρίου κατὰ σάρκα), außerdem werden Johannes und Bartholomäus, neuerdings auch Matthäus selbst als Uebersetzer genannt (vgl. Maier l. c. S. 65). Reischl macht für die letztere Annahme auf das Beispiel des Josephus aufmerksam, der seine Geschichte des jüdischen Krieges gleichlautend in hebräischer und griechischer Sprache herausgab (Die hl. Schriften, 2. A. IV. S. XVI). Eine Uebersetzung durch Marcus würde zugleich die Frage über die sprachliche Verwandtschaft der beiden ersten Evangelien lösen, der zu genügen das Marcusevangelium dem Uebersetzer als Vorlage gegeben wird (Güntner, Reithmayr, Schegg, Arnoldi).

[1] Q.-S. 1858. S. 495 ff. 1864. S. 32 ff. Die Stelle lautet nach Eusebius 5, 10, 2: Ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν. Μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον Μάρκος ... τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκεν. Sie ist an und für sich dunkel, weil das θεμελιούντων jedenfalls nur im weitesten Sinne bei der römischen Gemeinde von Paulus ausgesagt werden kann (Reithmayr l. c. S. 387. Schegg, Matth. I, S. 9. Reuß l. c. S. 197), aber auch von Dionysius von Corinth ausgesagt wird (τὴν ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου φυτείαν γενηθεῖσαν. Eus. II, 28, 8) und unterliegt wegen des Widerspruchs mit den andern Zeugnissen gerechten Bedenken. Aberle sieht die Erklärung bedingt durch μετὰ τὴν τούτων ἔξοδον. Die Wahrscheinlichkeit spreche nun allerdings dafür, daß τούτων auf Petrus und Paulus, ἔξοδον auf ihren gemeinsamen Tod gehe, aber die Berücksichtigung des lateinischen Textes im Zusammenhang beweise, daß nicht eine Congruenz der Zeit, sondern der Wirkungsweise ausgesagt werden wolle, und daß τούτων auf ἀπόστολοι zu beziehen sei. Irenäus behaupte daher nur, daß die Evangelien des Marcus und Lucas nach dem Auseinandergehen der Apostel in alle Welt verfaßt seien. Gegen Ewald (Jahrbb. der bibl. Wissensch. IX. S. 189) und Nolte (Q.-S. 1862, S. 338) führt er aus, daß excessus regelmäßig nur vom Tode solcher Personen gebraucht werde, die mit dem Tode der Apotheose entgegengiengen und ἔξοδος nie für sich allein die Bedeutung Tod habe. Aber auch damit ist Aberle nicht durchgedrungen. Denn abgesehen davon, daß die ἔξοδος der großen Apostel ohne Weiteres auf ihr glorreiches Ende („μετὰ τὴν Παύλου καὶ Πέτρου μαρτυρίαν", Eus. III, 2) gedeutet werden mußte, sind außer den biblischen Stellen II. Petr. 1, 15. Luc. 9, 31 (Vulgi ex-

2. Auf dem Weg der inneren Kritik läßt sich, wenn wir auch von dem bisher gewonnenen Resultat absehen, als unbezweifelbar ausmachen, daß das Matthäusevangelium nicht nur vor der Zerstörung Jerusalems, sondern auch vor Instruirung des Anklageprozesses gegen den Apostel Paulus geschrieben sein muß. Das beweist einmal die Art und Weise, wie das Matthäusevangelium die Weissagung über die Zerstörung Jerusalems wieder gibt, ohne eine Silbe beizufügen, daß sie sich erfüllt habe und sodann der Umstand, daß dasselbe auf politische Verdächtigungen gegen die Christen nicht Rücksicht nimmt, die doch im Prozeß gegen Paulus bereits eine so bedeutende Rolle spielen[1].

Sonach können wir als feststehend betrachten, daß das Matthäusevangelium jedenfalls vor dem Jahr 57 oder 58 entstanden sein muß. Eine nähere Bestimmung gewinnen wir, wenn wir die Resultate, welche wir bezüglich der Zweckbeziehung des Evangeliums gefunden, beiziehen.

Wenn auch Justin die Zeit nicht angibt, in welcher das von ihm erwähnte Circular des Synedriums erlassen worden, so ist doch jedenfalls klar, daß dasselbe bald nach der Zeit muß in Umlauf gesetzt worden sein, zu welcher die Evangelienverkündigung aufhörte, auf Jerusalem sich zu beschränken und anfing, auf Palästina und die umliegenden Gegenden sich auszudehnen. Dieß geschah aber, wie aus act. 8, 1 ff. erhellt, nach dem Tode des Stephanus,

---

cessus), Sap. 3, 2 noch verschiedene patristische für diese Bedeutung anzuführen (Herakleon bei Clemens Alex. Strom. IV, 9. Constit. apost. II, 13. V, 6. VI, 30. Justin Dial. c. Tr. c. 105. p. 354. Exc. ex scr. Theodoti § 4. Epiphanius Haer. XXX, 4 (cf. Hilgenfeld, Canon und Kritik S. 35. Z.=S. 1864. S. 224). Doch muß bemerkt werden, daß bei Justin der Zusammenhang keinen Zweifel zuläßt, da er vorher in demselben Kapitel (p. 352) schreibt: πρὸς τῇ ἐξόδῳ τοῦ βίου und bei Theodot τῆς σαρκός die nähere Bestimmung gibt. Auch Reuß (l. c.) und Langen (S. 38) halten die gegebene Erklärung für gewagt und Haneberg versetzt nach den Zeugnissen der Alten und der Evangelien selbst deren Abfassung überhaupt in die letzte Lebenszeit der Apostel und nimmt nach dem Zeugnisse des Irenäus die Zeit von 64—67 für die Abfassung des Matthäusevangeliuus in Anspruch (l. c. S. 678. Maier, Einleitung S. 66). Ebrard versteht ἔξοδος von der Abreise beider Apostel aus Rom (Wissenschaftl. Kritik, 1. A. 1842. S. 967) entscheidet sich aber in der 3. A. (1868, S. 1016) ebenfalls für Tod (Bleek S. 334). Andere schließen daraus, daß das Lucasevangelium in den Jahren 62—64 geschrieben worden sei, auf eine frühere Abfassung (Schegg l. c. S. 10. Langen l. c. S. 27. Arnoldi S. 39 f.), da die Tradition das Matthäusevangelium einstimmig an die erste Stelle setzt. Auch an dem Versuch, beide Ansichten durch eine Unterscheidung zwischen Urtext und Uebersetzung (Bisping, Comm. S. 33) oder Spruchsammlung und Evangelium (Meyer, Comm. 6. A. S. 23) zu vereinigen, hat es nicht gefehlt. (Auch Schegg, L. J. S. 9 unterscheidet einen jüngeren und älteren Bestandtheil.) Die übrigen patristischen Zeugnisse lauten allgemein dahin, daß Matthäus sein Evangelium vor dem Weggang aus Palästina geschrieben habe (Eus. III, 25). Wann aber dieser bewerkstelligt wurde, ist wieder zweifelhaft. Nach dem κήρυγμα Πέτρου (Clemens Alex. Strom. VI, 15) hatte Jesus den Aposteln befohlen, 12 Jahre nach der Himmelfahrt in die Welt hinauszugehen und Apollonius führt dasselbe aus der Tradition an (Eus. V, 21, 14 cf. Origenes III. in Genes. Ruf. h. e. X, 9). Theophylakt und Euthymius geben das 8., Nikephorus das 15. Jahr nach der Himmelfahrt an.

[1] Den innern Gründen wird von den Exegeten ganz verschiedener Werth beigelegt. 23, 35 kann jedenfalls nicht (Hug, II, 9 f.) auf Josephus B. J. VI, 4, 4 bezogen werden und auch 24, 15 ist eine ganz allgemeine Angabe (vgl. dagegen Hug l. c. Bleek l. c. S. 319). Aber 27, 8 und 15 scheinen doch einen ziemlich langen Zwischenraum zu fordern (Maier S. 67. Haneberg S. 678. Anm. 2. Bleek S. 318 u. a.).

also nach 34 p. Ch. Vor diese Zeit dürfen wir sonach die Abfassung des Matthäusevangeliums nicht versetzen. Während der Verfolgung, welche mit der Steinigung des Stephanus ihren Anfang nahm, blieben die Apostel selbst in Jerusalem, während die übrigen Gläubigen sich zerstreuten; wann auch jene sich getrennt und auf auswärtige Missionen gegangen sind, sagt die Apostelgeschichte nicht, nur erhellt aus act. 11, 30, wo gemeldet wird, die Antiochener hätten den Ertrag ihrer Collecte für die Brüder in Judäa durch Paulus und Barnabas an die Presbyter geschickt, daß um diese Zeit, also spätestens 44 kein Apostel mehr in Judäa war und sie sich also vorher entfernt hatten.

Somit ergibt sich als sicheres Resultat, daß die Abfassung des Matthäusevangeliums zwischen das Jahr 34 und 44 p. Chr. fallen muß. Für eine noch nähere Zeitbestimmung dient uns die Angabe des Apostels Paulus (Galat. 1, 18 und 19), daß er bei seiner ersten Reise nach Jerusalem drei Jahre nach seiner Bekehrung nur den Petrus und Jakobus daselbst angetroffen. Der Umstand, daß sich nur das Haupt der ganzen Kirche und das Haupt des Sprengels von Jerusalem an diesem Orte befanden, läßt mit voller Sicherheit schließen, daß die übrigen Apostel bereits in die ihnen zugefallenen Wirkungskreise außerhalb Palästina's sich begeben hatten. Darnach wäre die Apostelteilung spätestens in das Jahr 38 und in eine jedenfalls etwas frühere Zeit die Abfassung des Matthäusevangeliums zu verlegen.

3. Dieses Resultat wird bekräftigt durch eine Reihe von Andeutungen, welche das Evangelium selbst enthält. Wir heben in dieser Beziehung nur Folgendes hervor.

a. Das Evangelium bedient sich zur Zeitbestimmung häufig der Formeln „ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις", „τότε" u. s. w. und beweist dadurch, daß die erzählten Begebenheiten noch nicht lange vor seiner Abfassung sich zugetragen, indem der Verfasser das genaue Datum derselben bei seinen Lesern als bekannt voraussetzen kann. Das Gleiche folgt aus dem Umstand, daß Localitäten, von welchen vorher im Context nicht die Rede war, mit dem bestimmten Artikel eingeführt werden, z. B. τὸ ὄρος (5, 1; 8, 1; 28, 16).

b. Ferner behandelt das Evangelium Peräa als einen Bestandtheil von Galiläa, ein Verhältniß, das mit der Absetzung des Herodes Antipas 39 nach Christus ein Ende nahm [1].

c. Es ist rein undenkbar, daß Aeußerungen, wie sie 10, 5; 15, 24 und s. f. angeführt werden, ohne erklärende Bemerkung hätten in eine Evangelienschrift aufgenommen werden können, nachdem man Erfahrungen in der Heidenmission gemacht [2]. Es muß also das Evangelium jedenfalls vor der Zeit geschrieben sein, zu der man anfing, die Heidenmission im Großen zu betreiben, also jedenfalls vor dem Jahre 41 oder längstens 42.

---

[1] Πέραν τοῦ Ἰορδάνου wird 4, 15. 25; 19, 1 erwähnt. In das Erbe des Antipas trat Agrippa ein, der die Tetrarchie von Caligula im Jahre 40 erhielt. (Schürer l. c. S. 245 f. Hausrath II, S. 206).

[2] Q.-S. 1868. S. 9. Umgekehrt sagen andere Kritiker, die zahlreichen universalistischen Stellen (2, 1 ff. 8, 11. 12. 21, 33—44. 22. 1—14. 28, 19) seien gegen eine frühe Abfassung. Da die particularistisch klingenden Stellen sich nur auf die Thätigkeit der Apostel zu Lebzeiten des Herrn beziehen, die universalistischen aber auf die Zukunft gehen, so bleiben alle Folgerungen daraus zweifelhaft.

4. Ueber den Ort der Abfassung unseres Evangeliums ist in den äußeren Quellen schlechterdings nichts überliefert. Indessen werden wir uns als denselben Jerusalem[1] zu denken haben, von wo die Apostel bis zu ihrer definitiven Trennung sich auch unter dem Wüthen der Verfolgung nicht entfernten.

Dritter Abschnitt.

Die Schriften des Marcus.

§. 9.

Die schriftstellerischen Eigenthümlichkeiten des Marcusevangeliums.

1. Was bei Lesung des Marcusevangeliums zuerst auffallen muß, ist sein Mangel an Eigenthümlichkeit in inhaltlicher Beziehung. Mit Ausnahme von 27 Versen, nämlich 4, 26—29; 7, 32—37; 8, 22—26; 9, 11—14; 13, 33—37 und 16, 9—11 enthält dasselbe nichts, was nicht dem Inhalte nach in den Evangelien des Matthäus und Lucas enthalten wäre, so daß dieser Inhalt bei Marcus nur formell anders gewendet, erweitert, durch Zusätze näher bestimmt oder auch zusammengezogen erscheint.

Diese Erscheinung hat man verschiedentlich zu erklären versucht. Man hat z. B. angenommen, Marcus sei der Urevangelist und Matthäus und Lucas bloß erweiterte Bearbeitungen desselben[2], oder Marcus sei der letzte Evangelist und gebe nur einen Auszug aus Matthäus und Lucas, indem der Verfasser bald diesem, bald jenem folge. Um in diesem Punkte zur Klarheit zu kommen, haben wir zuerst den materiellen Inhalt des Marcusevangeliums in's Auge zu fassen.

2. In dieser Beziehung ist leicht ersichtlich, daß, wenn Marcus nicht selbstständiger Schriftsteller, sondern von anderen abhängig war, diese Abhängigkeit

---

[1] Aus den oben angeführten Zeugnissen über den Zweck des Evangeliums geht jedenfalls hervor, daß Matthäus sein Evangelium in Palästina geschrieben hat. Eine bestimmtere Nachricht findet sich nur in der Synopse bei Athanasius (Opp. II. p. 115): ἐδόθη ἐν Ἱερουσαλήμ.

[2] Vgl. Die Marcushypothese, Q.-S. 1871. S. 489 ff. Ich glaube hier auf diese von der protestantischen Einleitungswissenschaft ins Endlose verhandelte Frage nicht näher eingehen zu sollen. Die Griesbach'sche Hypothese, nach welcher Marcus der letzte Synoptiker ist, findet nur noch vereinzelte Vertreter (Bleek, §. 94, 111. Langen l. c. S. 38, 50, 60 und die dort angeführte ältere Literatur. Grimm S. 500 ff. Nippel Q.-S. 1876. S. 551 ff.) und auch die absolute Priorität des canonischen Marcusevangeliums wird wenig mehr behauptet, sondern entweder ein Urmarcus angenommen oder die Spruchsammlung zu den Quellen desselben gezählt (vgl. Weiß, Das Marcusevangelium 1872. Das Matthäusevangelium 1876. Bleek, Einleitung, §. 112. Hilgenfeld, Einleitung u. A.).

nicht gegenüber von Lucas, sondern nur gegenüber von Matthäus statt haben konnte. Dieß geht daraus hervor, daß Marcus mit Lucas bezüglich des factischen Materials, von unbedeutenden Ausnahmen abgesehen, nur dann zusammentrifft, wenn dieser auch mit Matthäus zusammenstimmt, näherhin, daß von den Facten, deren Erzählung dem Lucas gegenüber von Matthäus eigenthümlich ist, Marcus keines aufgenommen hat. Dieser Umstand nöthigt zu der Annahme, daß, wenn Marcus eine vorhandene Evangelienschrift benützte, dieß nicht Lucas, sondern nur Matthäus sein konnte, denn es wäre sonst rein unerklärlich, warum er von dem dem Lucas eigenthümlichen factischen Material in seine Schrift nichts herübergenommen.

Allerdings stimmen Marcus und Lucas nicht selten in den beiderseitigen Abweichungen von Matthäus zusammen, allein dieß geschieht bloß in formeller Beziehung, indem z. B. beide dieselbe Erweiterung oder Zusammenziehung einer auch bei Matthäus vorkommenden Erzählung haben, oder indem sie gleicherweise eine Erzählung in einen anderen Zusammenhang bringen, als der ist, in dem sie bei Matthäus steht. Indessen würde dieser Umstand an und für sich weder eine Abhängigkeit des Marcus von Lucas, noch des Lucas von Marcus beweisen, da auf denselben hin das eine wie das andere mit gleichem Recht angenommen werden könnte. Bringen wir ihn aber mit dem bereits gewonnenen Resultate in Verbindung, wornach Marcus in Bezug auf das factische Material den Lucas nicht benützte, was er gethan haben würde, wenn ihm dieser vorgelegen wäre, so kann wohl eine Benützung des Marcus durch Lucas, nicht aber das Umgekehrte angenommen werden.

Das Sachverhältniß zwischen Marcus und Lucas ist also das, daß letzterer, obwohl er das Matthäusevangelium vor sich hatte, doch theilweise die Veränderung, welche Marcus an diesem bezüglich der Gruppirung der Begebenheiten und der Darstellung im Einzelnen vorgenommen, adoptirte oder sie seinen Zwecken anpaßte. Daß aber Marcus den Matthäus wirklich benützte, beweisen weniger die Homophonien bei beiden, d. h. die ganz gleichmäßigen Ausdrücke und Wendungen, als vielmehr die Uebereinstimmung im Großen und Ganzen des Stoffes. Man sieht leicht, daß Marcus nicht willkürlich aus einer unbeschränkten Masse von Ueberlieferungen und Erinnerungen schöpfen durfte, sondern daß ihm schon ein umgrenztes Stoffganzes vorlag, aus dem er für seine Zwecke die Auswahl treffen mußte und von dem er nur abweichen durfte, wenn es ihm für diese Zwecke nichts Brauchbares darbot. Dieses Stoffganze konnte aber nur unser Matthäusevangelium sein und daher hat Augustin in gewisser Weise schon recht, wenn er de consensu Evangelistarum 1, 2 sagt: Marcus Matthaeum subsecutus tanquam pedissequus et breviator ejus videtur.

3. Zu einem anderen Resultate würden wir gelangen, wenn wir nur die formelle Seite des Marcus in's Auge fassen würden. Die Darstellung desselben zeigt nämlich überall den unverkennbaren Stempel der Unmittelbarkeit und Originalität. So trägt schon Sprache und Stil ein entschieden individuelles Gepräge an sich, indem erstere herb, weit weniger gelenkig und weniger gut griechisch ist, als bei irgend einem neutestamentlichen Schriftsteller und letzterer nicht einmal frei ist von übeln Gewohnheiten im Schreiben, wie dieß das nicht weniger als einundvierzigmal wiederholte εὐθέως oder εὐθύς be-

weist, das nicht in seiner eigenthümlichen Bedeutung zu nehmen ist, sondern nur als eine Art Verbindungspartikel gilt. Noch mehr aber tritt diese Originalität hervor in der Schilderung oder Detailbeschreibung der erzählten Begebenheiten. In dieser Beziehung ist im Allgemeinen Marcus viel lebendiger, anschaulicher und concreter als der einfacher und abstracter sich haltende Matthäus. Um dieß zu erkennen, vergleiche man nur die beiderseitige Erzählung von der Heilung der blutflüssigen Frau Marc. 5, 25; Matth. 9, 20 ff. Außerdem kann man vergleichen Marc. 1, 40—45 mit Matth. 8, 2—5; Marc. 2, 2—13 mit Matth. 9, 2—9; Marc. 4, 35—41 mit Matth. 8, 23—28 u. s. w.

Man wird bei dieser Vergleichung überall finden, daß Marcus, obwohl er im Wesentlichen dasselbe Factum erzählt, wie Matthäus, doch jedesmal mehr oder weniger eigenthümliche Züge beifügt, die geeignet sind, den Vorgang anschaulicher zu machen und die er weder unmittelbar, noch durch Combination aus Matthäus selbst geschöpft haben kann. Wenn daher bei Vergleichung je der ganzen Masse des beiderseits aufgenommenen Stoffes Marcus als ein Auszug aus Matthäus erscheinen mag, so stellt sich das Verhältniß bei Vergleichung der einzelnen Erzählungen wesentlich anders und zwar so, daß eher Matthäus als ein Auszug aus Marcus erscheinen könnte, indem die Darstellung des letzteren die einläßlichere und reichhaltigere ist[1]. Darin liegt aber ein offenbarer Beweis, einerseits daß Marcus bei seiner Darstellung selbstständig verfuhr und andererseits, daß sein Bericht auf Augenzeugschaft beruhen muß, indem derselbe vieles enthält, was nur der Augenzeuge wissen konnte und was auch so dargestellt ist, wie es nur ein Augenzeuge vermag. Daher ist es auch nicht zu verwundern, wenn in neuerer Zeit, besonders bei streng philologisch gebildeten Exegeten immer wieder die Hypothese von Marcus als dem Urevangelisten auftaucht; denn von einem Standpunkt, welcher nur das Formelle in's Auge faßt, muß man zu einem der oben angeführten Behauptung des Augustin gerade entgegengesetzten Urtheil kommen.

4. Allein dieses Urtheil wäre ebenso einseitig als die Behauptung des Augustin. Das Richtige kann nur in einer solchen Vermittlung der Ansicht liegen, durch welche man in gleicher Weise den thatsächlichen Momenten, auf welche hin einerseits die Abhängigkeit des Marcus von Matthäus und andererseits die Selbstständigkeit des ersteren behauptet wird, Rechnung trägt.

---

[1] Die Urtheile hierüber sind gerade so verschieden, als die beiden Hypothesen, zu deren Gunsten die Eigenthümlichkeiten des Marcusevangeliums angeführt werden. Den einen ist der Stil des Matthäusevangeliums „plus naïf, plus sobre, plus original" als der des Marcusevangeliums (Eichthal l. c. I. p. 72. Baur, Kritische Untersuchungen S. 550 ff.), scheint die Betrachtung der Details zur Annahme des secundären Charakters zu zwingen (Ceux qui ne se sont attachés qu'aux détails ont proclamé le second évangile fort inférieur au premier, et ils ont eu raison. l. c. p. 70), während die andern in der Frische und Lebendigkeit der Darstellung den besten Beweis für die Ursprünglichkeit finden (Ewald, Evv. 2. A. 1871. S. 72 ff. Weiß, Marcusev. S. 25 f.) Doch können auch die Vertreter der Marcushypothese die Ursprünglichkeit der Darstellung nicht mehr vollständig aufrecht halten (Weizsäcker S. 53. Weiß l. c. S. 587 f.). Die Entscheidung darüber wird wesentlich von der Bedeutung abhängen, welche man den Zusätzen des Marcus beilegt (Hug II, S. 107. Holtzmann S. 111. Mangold bei Bleek S. 345).

Diese Vermittlung aber kann man nur in der Annahme finden, daß der Urheber des Marcusevangeliums auf Grund von Augenzeugschaft hin selbstständig und zu einem eigenthümlichen Zwecke seine Darstellung eingerichtet, daß er aber entweder sich selbst die Beschränkung auferlegt habe oder daß sie ihm von andern auferlegt worden sei, zu Erreichung seines Zweckes in der Hauptsache kein anderes historisches Material zu verwenden als das, welches bereits vorher durch Matthäus auf dem Wege der Schrift zur Oeffentlichkeit gekommen und von diesem Grundsatze nur dann abzuweichen, wenn er entweder bei Matthäus keinen oder doch wenigstens keinen brauchbaren Vorgang fand.

Durch diese Annahme würden nicht nur die scheinbar disparaten Eigenthümlichkeiten des Marcusevangeliums ihre Erklärung finden, sondern dieselbe würde auch zu den Regeln stimmen, welche wir früher bezüglich der Abfassung neutestamentlicher Schriften gewonnen, nämlich, daß man aus dem Schatze der mündlichen Ueberlieferung nur soviel und nicht mehr schriftlich fixiren durfte, als der jeweilige durch zufällige Bedürfnisse bedingte und hervorgerufene Zweck unumgänglich nothwendig machte, woraus von selbst folgt, daß, wenn eine schriftliche Fixirung bereits vorlag, der Inhalt derselben für neu auftauchende Bedürfnisse so lange ausschließlich zu verwenden war, als er sich dazu geeignet zeigte. Ob nun aber das, was wir über die Entstehungsgeschichte des Marcusevangeliums zu ermitteln vermögen, jene Annahme bestätige, werden die folgenden Ausführungen zeigen.

§. 10.

Zweck des Marcusevangeliums.

1. Die äußeren Zeugnisse über den Zweck des Marcusevangeliums leiden an derselben Unbestimmtheit wie die bezüglichen über das Matthäusevangelium[1]. Der wesentliche Inhalt derselben findet sich zusammengefaßt in der von Eusebius (h. e. 6, 14, 6) aufbewahrten Angabe des Clemens Alexandr.: während Petrus öffentlich in Rom das Wort gepredigt und im Geist (ἐν πνεύματι d. h. hier ohne schriftliche Vorlage) das Evangelium dargelegt, hätten die Anwesenden, deren Zahl groß gewesen, den Marcus gebeten, er möchte ihnen als ein solcher, der ihm von ferne her gefolgt sei und das Gesagte im Gedächtniß habe, das Vorgetragene aufschreiben. Darauf hin hätte er das Evangelium gefertigt und

---

[1] Das älteste Zeugniß ist das des Papias bei Eus. III, 40, 17: „Καὶ τοῦθ' ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα· οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ· ὕστερον δὲ ὡς ἔφην Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων (λογίων), ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν· ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν, ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς. Ebenso berichtet Irenäus in der schon früher citirten Stelle (III, 1, 1 bei Eus. V, 10, 3): Μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον Μάρκος, ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου, καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκεν.

es den Bittstellern übergeben[1]. Aus dieser Angabe können wir nur soviel entnehmen, daß das Marcusevangelium bestimmt war, die auf römische Bedürfnisse berechnete Predigt des Petrus zu fixiren.

2. Für das Verfahren auf dem Wege der inneren Kritik bietet sich uns als Haupthülfsmittel die Vergleichung des Marcus mit Matthäus dar. Diese zeigt zunächst, daß bei Marcus alles fehlt, was bei Matthäus specifisch antijüdische Tendenzen hat, respective gegen solche Verleumdungen des jüdischen Synedriums gerichtet ist, die auf jüdischen Vorurtheilen beruhten oder aus individueller Bosheit hervorgingen oder aber an Thatsachen sich anknüpften, die nur in Palästina bekannt waren. Vor Allem fehlen die zahlreichen Citate aus dem Alten Testament, mit denen Matthäus die Messianität Jesu erweist, indem Marcus nur wenige alttestamentliche Citate hat und diese eine ganz untergeordnete Stelle einnehmen. Sodann fehlen die für das Matthäusevangelium so charakteristischen Redeganzen über das Gesetz und die Verunstaltung desselben durch die herrschenden Parteien unter den Juden. Ferner fehlen die Erzählungen, welche bei Matthäus den Zweck haben, zu zeigen, wie sorgfältig Jesus seine Jünger für ihren künftigen Beruf vorbereitet hat, sowie die Erzählungen aus der Jugendgeschichte Jesu, welche, wie die Flucht nach Aegypten sammt dem, was sie herbeiführte, dem Besuch der Magier, als Beweis gebraucht wurden, daß derselbe Zauberei gelernt oder welche wie der Kindermord in Bethlehem benützt wurden, um sein Erscheinen in der Welt als ein für das jüdische Volk verderbliches und darum einem Messias unangemessenes darzustellen. Ebenso finden sich die Erzählungen weggelassen, welche Matthäus zur Widerlegung der von dem Synedrium ausgeheckten Lüge bezüglich des Diebstahls des Leichnams Jesu aufgenommen. Endlich übergeht Marcus auch solche Stücke, welche Matthäus ausschließlich zur Erhärtung des Messiascharakters Jesu aufgenommen, wie die Genealogie des Joseph und den Nachweis, daß Jesus gesetzlich als Sohn des letzteren zu betrachten und als Glied dieser Ge-

[1] Τοῦ Πέτρου δημοσίᾳ ἐν Ῥώμῃ κηρύξαντος τὸν λόγον, καὶ πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον ἐξειπόντος, τοὺς παρόντας πολλοὺς ὄντας παρακαλέσαι τὸν Μάρκον, ὡς ἂν ἀκολουθήσαντα αὐτῷ πόρρωθεν, καὶ μεμνημένον τῶν λεχθέντων ἀναγράψαι τὰ εἰρημένα· ποιήσαντα δὲ τὸ εὐαγγέλιον, μεταδοῦναι τοῖς δεομένοις αὐτοῦ· ὅπερ ἐπιγόντα τὸν Πέτρον προτρεπτικῶς (προφανῶς? Lämmer) μήτε κωλῦσαι μήτε προτρέψασθαι. An einer anderen Stelle (II, 15) berichtet Eusebius von dem Eindruck der Predigt auf die römischen Zuhörer, der sie zu den inständigen Bitten an Marcus um Aufzeichnung veranlaßte. Dieser willfahrte: γνόντα δέ τὸ πραχθέν φασι τὸν ἀπόστολον ἀποκαλύψαντος αὐτῷ τοῦ πνεύματος ἡσθῆναι τῇ τῶν ἀνδρῶν προθυμίᾳ, κυρῶσαί τε τὴν γραφὴν εἰς ἔντευξιν ταῖς ἐκκλησίαις (Κλήμης) ἐν ἕκτῳ τῶν ὑποτυπώσεων παρατέθειται. Und wie er hier das Evangelium ein ὑπόμνημα nennt, so spricht er Dem. evang. III, 3, 38 von ἀπομνημονεύματα τοῦ Πέτρου τῶν διαλέξεων des Marcus. Die gleiche Ansicht hat Hieronymus (De vir. ill. c. 8.). Secundus (evangelista) Marcus, interpres apostoli Petri et Alexandrinae ecclesiae primus episcopus, qui dominum quidem salvatorem ipse non vidit, sed ea quae magistrum audierat praedicantem juxta fidem magis gestorum narravit quam ordinem (Prolog. in Matth.). Cujus (Marci) evangelium Petro narrante et illo scribente compositum est (Ep. ad Hedib. c. 11). Außerdem bezeugen Origenes (bei Eus. VI, 25, 5) und Tertullian (cont. Marc. IV, 5) ganz allgemein das Verhältniß des Marcus zu Petrus und zum zweiten Evangelium. Daß im Laufe der Zeit der Einfluß des Petrus auf das Evangelium stärker hervorgehoben worden ist (Hilgenfeld S. 549), ist richtig, aber auch die ältesten Zeugen berichten von demselben.

nealogie anzusehen sei. Aus diesen Erscheinungen ergibt sich uns das zunächst allerdings nur negative Resultat, daß Marcus bei Abfassung seines Evangeliums nicht specifisch antijüdische Zwecke verfolgt habe.

3. Zu einem positiven Resultat gelangen wir durch Vergleichung dessen, was Marcus mit Matthäus gemein hat und worin er über denselben hinausgeht. Was in dieser Beziehung zuerst

a. den Redestoff anlangt, so hat von größeren Lehrreden Marcus nur die Parabeln, die das Entstehen und Wachsen des Reiches Gottes sinnbilden, mit Matthäus gemein und fügt denselben noch eine höchst charakteristische, die Geräuschlosigkeit dieses Wachsens ausdrückende bei (4, 26—29). Diese Parabeln hatten offenbar im Munde des Herrn keine polemische Tendenz und wenn sie von Matthäus aufgenommen wurden, so geschah dieß nur deßwegen, um die Lehrweise des Herrn zu charakterisiren und eben dadurch die gegen dieselbe erhobenen Verleumdungen zurückzuweisen. Somit würde sich aus ihrem Inhalt nicht erschließen lassen, zu welchem Zweck sie auch von Marcus aufgenommen wäre. Allein der Umstand, daß er von größeren Lehrreden nur sie aufgenommen, zeigt deutlich, daß er es nicht mit einer dem Christenthum feindseligen Doctrin zu thun hatte, zu deren Bekämpfung er auf die polemischen Reden des Herrn hätte zurückgreifen müssen. Doctrinlos aber in religiöser Beziehung war das Heidenthum, das, wenn man sich so ausdrücken darf, eine Dogmatik niemals gehabt hat.

Außer den Parabeln bringt Marcus mit Matthäus gemeinschaftlich nur noch einen größeren Vortrag Jesu, nämlich die Prophezeiung über die Zerstörung Jerusalems und den Weltuntergang, aber gegenüber von diesem mit Abkürzungen, die wohl durchblicken lassen, daß seinen Lesern das Geschick Jerusalems an sich nicht am Herzen lag, sondern daß für sie die Erfüllung der Prophezeiung nur ein Zeichen (σημεῖον), ein Beweis des Vorherwissens Jesu sein soll. Auch dieß weist wieder auf einen heidnischen Leserkreis hin.

In Betreff der kürzeren Lehrreden, welche Marcus mit Matthäus gemein hat, sieht man leicht, daß ersterer ein besonderes Gewicht auf diejenigen legt, welche das jüdische Sabbath- und Reinigungswesen betreffen, Einrichtungen, welche den Heiden aus dem täglichen Umgang mit den Juden wohl bekannt und auch besonders anstößig waren[1]. Außerdem mag noch die Wendung beachtet werden, welche Marcus je den Streitunterredungen des Herrn mit den herrschenden Klassen gibt. Während Matthäus bei Wiedergebung derselben

---

[1] Horaz Sat. I, 9. Persius Sat. 5. Juvenal Sat. 14. Tac. h. 5, 5. Eine nahezu vollständige Sammlung dieser Stellen, Q.-S. 1868. S. 563—637: Die Berichte des classischen Alterthums über die Religion der Juden v. Göser. Eichthal l. c. I, 52 f. Alle Zeugnisse stimmen darüber miteinander überein, daß die Juden ebenso allgemein verhaßt als verbreitet waren. „Jegliches Land und jegliches Meer ist von dir erfüllet, jeglicher feindlich gesinnt ob deiner Gesittung" (Sib. III, 271, 272). „Es wäre vergeblich, die Augen dagegen verschließen zu wollen, daß diese Ansiedelungen überall gleich verhaßt gewesen sind, da wir genau so viel Klagen über sie besitzen als Zeugnisse. Gewohnt über Bedrückung zu schreien, wo sie selbst bedrückten, und eine Abneigung, die ihrer Individualität galt, auf ihren Glauben zu beziehen, hatten sie auf der weiten Welt keinen Freund als sich selbst und die Staatsgewalt, der sie sich unbedingt verkauften" (Hausrath I, S. 96. Schürer S. 388 ff.).

das Bestreben zeigt, nachzuweisen, daß der Herr wirklich die reinere Lehre vertreten, während er also das Hauptaugenmerk auf den Inhalt legt, benützt Marcus mehr das Formelle derselben, um sie als Beweis der unendlichen geistigen Superiorität des Herrn über seine Gegner zu gebrauchen. Man kann daraus leicht ersehen, daß für die Leser des Marcus die Gegner des Herrn niemals in religiösen Dingen Auctorität gewesen, sondern für sie eben nur als Gegner in Betracht kamen, die all ihren Scharfsinn aufgeboten, um den Herrn zu beschämen, ohne daß sie ihren Zweck erreichten.

b. Was sodann den thatsächlichen Stoff anlangt, so findet sich bei Matthäus aus der Zeit der galiläischen Wirksamkeit Jesu nicht nur keine Wundererzählung, die sich nicht auch bei Marcus wiederfände[1], sondern dieser gibt sie auch viel genauer und einläßlicher als jener, theils indem er die Namen derjenigen nennt, an welchen die Wunder gewirkt worden (cfr. Marc. 5, 22 mit Matth. 9, 18; Marc. 10, 46 mit Matth. 20, 29), theils indem er und zwar durchgängig die einzelnen Umstände genauer beschreibt, unter welchen das Wunder zu Stande gekommen. Außerdem fügt Marcus noch einzelne Beweise der Wunderwirksamkeit Jesu bei, die Matthäus nicht hat (Marc. 6, 13 und 56; 7, 32 ff. u. s. w.). Man sieht daraus, welchen Nachdruck Marcus auf die Wunder des Herrn legt, indem er die Momente beibringt, welche geeignet sind, sie zu constatiren oder als solche zu erweisen. Man kann sogar behaupten, daß Marcus geradezu das Evangelium der Wunderthaten des Herrn sei. Diese Erscheinung findet ihre Erklärung nur durch die Annahme, daß die Wunderwirksamkeit Jesu für den Verfasser das Hauptmittel war, die Ueberzeugung seiner Leser für das zu gewinnen, was er ihnen einprägen wollte.

Was aber dieses sei, geht aus den ersten Worten seiner Schrift hervor: Anfang des Evangeliums Jesu Christi, des Sohnes Gottes[2]. Es ist die Gottessohnschaft Jesu, von der Marcus seine Leser überzeugen will. Darnach können wir vorläufig den Zweck seines Evangeliums dahin bestimmen, daß es verfaßt sei, um Heiden[3] den Beweis zu liefern, daß Jesus wirklich der Sohn Gottes sei.

---

[1] Ausgenommen die Heilung des Knechtes des Hauptmanns zu Kapharnaum (Matth. 8, 5—13) und die Heilung zweier Blinden und eines stummen Dämonischen (Matth. 9, 27—34).

[2] Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ (Marc. 1, 1); υἱοῦ θεοῦ fehlt im Sinaiticus (ℵ) und ist auch von Tischendorf und Volkmar (Die Evv. 2. A. S. 1) ausgelassen. Allerdings haben auch einige Väter (Origenes, Basilius, Hieronymus) diesen Zusatz nicht, aber schon der Corrector des Sinaiticus hat das Wort beigefügt und der mindestens gleichzeitige Vaticanus (B) wie alle späteren Majuskeln haben denselben ebenfalls. Auch Irenäus beruft sich wiederholt darauf (adv. haer. III, 10, 6. 16, 3). Vgl. Weiß, l. c. S. 38.

[3] Dieß hängt mit der Annahme zusammen, daß die Evangelien „die Bestimmung nicht bloß für christliche, sondern auch für außerchristliche Kreise offen an den Tag legen" (Q.-S. 1868. S. 6). Auch Grimm erklärt sich gegen das Axiom: „die Evangelien alle sind für Gläubige bestimmt" (S. 130) und gibt dem Matthäusevangelium Juden, dem Lucasevangelium Heiden und dem Marcusevangelium Juden und Heiden zu Lesern. Die Zeugnisse der Väter sind aber dieser Ansicht entschieden ungünstig und es kann auch die gleiche Zweckbestimmung beibehalten werden, wenn man Juden- und Heidenchristen dafür annimmt.

4. Natürlich haben wir uns hier unter Heiden nicht blinde, verstockte Götzendiener zu denken, denn diesen gegenüber mußte zuerst der Beweis der Einheit Gottes geliefert werden, ehe man von dem Sohne Gottes sprechen konnte. Allein man hat wohl im Auge zu behalten, daß es nicht bloß solche Heiden gab, sondern daß besonders an Stätten höherer Bildung eine zahlreiche Klasse der Bevölkerung den Götzendienst längst aufgegeben. Von dieser Klasse verfiel nun ein Theil in vollständigen Skepticismus, ein anderer gab sich dem rohesten Aberglauben hin, wie er unter der Form religiöser Mysterien aus dem Oriente in das römische Reich eingeführt wurde[1], ein weiterer Theil aber lernte durch die allenthalben zerstreuten Juden den monotheistischen Gottesglauben schätzen und lieben, und wurde durch diese auch mit dem Inhalt des Alten Testamentes wenigstens fragmentarisch bekannt[2].

Die Zahl solcher Gläubigen muß nach den Nachrichten der Alten sehr groß gewesen sein und theilte sich wieder in zwei Parteien, von denen die kleinere sich entweder durch das Proselytenthum des Thores oder durch das der Gerechtigkeit mehr oder weniger förmlich an die Juden anschloß[3], am Tempel- und Synagogendienst theilnahm und sich auch in engerem oder weiterem Umfang dem peinlich strengen Ceremoniengesetz fügte. Die größere Partei aber, deren Mitglieder im Neuen Testamente σεβόμενοι heißen (act. 13, 50; 16, 14; 17, 4; 18, 7 u. s. w.) konnten sich mit dem jüdischen Wesen nicht befreunden, indem sie sich namentlich durch die pharisäischen Observanzen abgestoßen fühlten, und traten äußerlich aus der Gemeinschaft der Heiden nicht heraus. Wenn wir daher behaupten, das Marcusevangelium sei auf Heiden berechnet, so sind es solche Heiden, die wir meinen[4].

5. Dieser Umstand eröffnet uns einen weiteren Einblick in die Eigenthümlichkeiten unserer Evangelienschrift, und dient namentlich dazu ihr Verhältniß zum Matthäusevangelium und die Art, wie der Beweis für die Gottessohnschaft Jesu in derselben geführt wird, zu erklären.

a. Was das erste anlangt, so ist klar, daß bei dem Verhältniß, welches zwischen den Juden und den σεβόμενοι aus den Heiden bestand, erstere immer von dem Wunsche beseelt sein mußten, letztere ganz zu den ihrigen, zu förm-

---

[1] Friedländer l. c. I, S. 293 f. III, 443.

[2] Friedländer II, S. 296. III, S. 506. Hausrath II, S. 101 ff.

[3] Friedländer l. c. S. 515 ff. Hausrath II, S. 114 ff. Schürer S. 644 ff. Q.-S. 1863. S. 97 f. Hilgenfeld findet hier den Gegenstand zu wenig ausgeführt (Z.-S. 1864. S. 441). Obiger Text füllt die Lücke wohl aus.

[4] Die σεβόμενοι in der heiligen Schrift sind doch zu den Juden in freundlicher Beziehung gestanden, denn die Juden benützen dieselbe gegen den Apostel (Apostelg. 13, 50) und sie sind in den Synagogen anwesend (17, 4. 17). In Antiochien in Pisidien beginnt Paulus seine Ansprache in der Synagoge mit den Worten: ἄνδρες Ἰσραηλεῖται καὶ οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν (13, 16. 26). Dieselben steuerten zur Unterhaltung des Tempeldienstes bei (πάντων τῶν κατὰ τὴν οἰκουμένην Ἰουδαίων καὶ σεβομένων τὸν θεόν ... εἰς αὐτὸ συμφερόντων ἐκ πολλῶν πάνυ χρόνων Jos. Antt. XIV, 7, 2 cf. XVIII, 2, 5. XX, 8, 11. B. J. VII, 3, 3. II, 20, 2) und wohnten dem Gottesdienst an oder unterzogen sich oft auch der Beschneidung (Schürer S. 646 f. Hausrath II, 115 ff.). Trypho wirft den Christen vor, daß sie das Gesetz verachten und die Juden zu überreden suchen ὡς εἰδότες τὸν θεόν, μηδὲν πράσσοντες ὧν οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν. (Dial. c. Tr. c. 10. S. 38).

lichen Proselyten zu machen und daß sie daher sicher allem aufgeboten haben, es zu verhindern, daß diese sich zum Christenthum wendeten. Hätten nun die σεβόμενοι eine Evangelienschrift erhalten, welche wesentlich von der für die Juden bestimmten abwich, so würden diese, was sie später auch wirklich thaten, einen solchen Umstand benützt haben, um die Verkündiger des Evangeliums des Widerspruchs zu zeihen und so ihre Glaubwürdigkeit zu verdächtigen. Auf der anderen Seite mußte es aber unnütz oder sogar schädlich erscheinen, die σεβόμενοι ohne weiteres an das vorhandene Matthäusevangelium zu verweisen und dieses ihnen durch eine Uebersetzung zugänglich zu machen[1]. Denn dasselbe enthält gar vieles, was sie gar nicht berührte, stellte anderes unter Gesichtspunkten dar, die für ihre Bedürfnisse nicht berechnet waren, und nahm auf Verleumdungen und Vorwürfe Rücksicht, mit denen man, ohne schweren Nachtheil befürchten zu müssen, Anfänger im Christenthum nicht bekannt machen durfte. Daraus erhellt von selbst, daß ein für sie bestimmtes Evangelium gerade die Eigenschaften haben mußte, wie sie unser Marcus zeigt. Darnach begreifen wir auch, warum Marcus für seine Darstellung im Großen und Ganzen das Schema des Matthäus beibehielt, also nur Begebenheiten aus der öffentlichen Wirksamkeit Jesu in Galiläa erzählte, eine Beschränkung, die an und für sich bei seinem Zwecke keineswegs nothwendig gewesen wäre.

Wir begreifen ferner, warum er die Wundererzählungen, welche er mit Matthäus gemein hat, doch anders fassen und dieselben sogar vermehren mußte, denn Matthäus hatte nicht zu beweisen, daß Jesus Wunder gewirkt, sondern nur, daß er sie nicht mit dämonischer Beihülfe und zum Zwecke der Volksverführung gewirkt. Eben deßwegen aber genügte der von ihm in dieser Beziehung zur Niederschreibung gebrachte Stoff dem Marcus, der in erster Linie seinen Lesern in Jesu einen Wunderthäter aufweisen mußte, weder materiell, noch formell und er mußte denselben also nach der einen Seite hin erweitern, nach der andern umarbeiten. Weiterhin wird begreiflich, warum Marcus im Unterschied von Matthäus ausdrücklich erzählen mußte, daß Jesus auferstanden und in den Himmel aufgefahren, weil er das Circularschreiben des Synedriums bei seinen Lesern nicht als bekannt voraussetzen konnte, ebenso wie begreiflich wird, warum er sich in dieser Beziehung möglichst kurz halten mußte, da er mit derselben über den Kreis des bis dahin schriftlich Veröffentlichten hinausging[2].

Wir begreifen, warum Marcus die Reden des Herrn nicht aufgenommen, durch welche Matthäus das Christenthum gegen den Vorwurf der Anomie rechtfertigt, warum er dagegen so großes Gewicht auf die Reden legt, in denen sich der Herr gegen die den Proselyten ganz besonders verhaßten Observanzen

---

[1] Patrizi findet dafür keinen anderen Grund, als daß Marcus das griechische Matthäusevangelium nicht gekannt habe (Evv. I, c. 2. S. 53. Vgl. Grimm S. 495 f.).

[2] Der Verfasser geht hiebei ohne Weiteres von der Annahme aus, daß Marcus das Lucasevangelium nicht kannte und mußte dieß auf seinem Standpunkt der Betrachtung thun. Der Umstand, daß Marcus aus dem ganzen Reisebericht des Lucas gar nichts aufgenommen hat, scheint auch allein schon die Benützung des Lucasevangeliums auszuschließen. Daß Petrus die Evangelien des Matthäus und Lucas bei seinen Vorträgen zu Grunde legte (Langen S. 37), widerspricht doch dem Bild der apostolischen Predigt, das wir aus den Briefen gewinnen. (Vgl. Papias bei Euf. III, 40. Reithmayr S. 338.)

jüdischer Legalität ausspricht. Wir begreifen, warum Marcus die Lüge bezüglich des Diebstahls des Leichnams Jesu gänzlich ignorirt, weil er befürchten mußte, daß von derselben, wie von jeder Verleumdung doch etwas hängen bleiben könnte. Kurz die hauptsächlichsten Eigenthümlichkeiten gegenüber denen des Matthäusevangeliums erhalten von diesem Standpunkt aus ihre genügende Erklärung.

b. Was das zweite betrifft, so ist die Gottessohnschaft nur ein Moment im Begriff der Messianität, zugleich aber auch das einzige Moment in demselben, das für Nicht-Juden unmittelbar verständlich war. Schrieb also Marcus für den bezeichneten Leserkreis, so mußte er sein Beweisobject gegenüber von Matthäus beschränken, während dieser die Messianität Jesu zu beweisen hatte, brauchte er bloß die Gottessohnschaft zu beweisen. Uebrigens ist, wie wir sehen werden, auch das Johannesevangelium zum Erweise der Gottessohnschaft Jesu bestimmt. Da aber zwischen beiden Schriften ein so bedeutender Unterschied stattfindet, daß derselbe auch dem ungebildeten Leser in die Augen springen muß, so glaubte man in Abrede stellen zu müssen, daß sie den gleichen Zweck verfolgen.

Indessen sieht man leicht, daß der angeführte Umstand nicht als entscheidender Grund angesehen werden kann, weil offenbar ein und derselbe Beweis verschieden geführt werden muß, wenn diejenigen, für die er geführt wird, in Bezug auf geistige Empfänglichkeit verschieden sind. In dieser Beziehung findet zwischen Johannes und Marcus der große Unterschied statt, daß ersterer Gegner, hartnäckige Läugner der Gottessohnschaft Jesu, letzterer nur solche zu berücksichtigen hatte, die mit derselben noch nicht bekannt und somit erst zu belehren waren. Solche Leser brauchten, wie sich das von selbst verstehen mußte, nicht in die Tiefen der Geheimnisse der Gottessohnschaft Jesu eingeführt zu werden, sondern es genügte, wenn ihnen im Allgemeinen ein Begriff von dem übernatürlichen Wesen Jesu beigebracht wurde. Dazu aber reichte das vorzugsweise auf die Wunderwirksamkeit Jesu sich basirende Beweisverfahren des Marcus vollständig aus, wie es denn auch unbefangenen, glaubensvollen Gemüthern gegenüber zu allen Zeiten das schlagendste sein wird.

§. 11.

Der Verfasser und die Veranlassung.

1. Die Abfassung unseres Evangeliums schreibt das christliche Alterthum ausnahmslos dem Marcus zu, über dessen Lebensumstände das Neue Testament folgende Auskunft gibt. Nach act. 12, 12; 12, 25; 15, 37 hieß er eigentlich Johannes und Marcus war sein Beiname, weßwegen er bald unter dem Namen Johannes act. 13, 5. 13, bald unter dem Namen Marcus act. 15, 39; Kolossi. 4, 10; Philem. 24; 2 Timoth. 4, 11 vorkommt. Da seine Mutter Maria nach act. 12, 12 in Jerusalem ein eigenes Haus besaß, so scheint er ein geborener Jerusalemite gewesen zu sein[1]. Zu Barnabas stand

[1] Trotzdem scheint Marcus den Herrn nicht persönlich gekannt zu haben, denn schon Papias sagt, derselbe habe den Herrn weder gehört, noch sei er ihm nachgefolgt (Eus. III, 40, 17)

er nach Kolossi. 4, 10 in einem nahen Verwandtschaftsverhältniß und begleitete diesen und den Paulus auf ihrer ersten Missionsreise unter die Heiden, kehrte aber aus Perge in Pamphylien aus Gründen wieder um, von denen wir nur wissen, daß sie Paulus nicht vollständig zu billigen wußte [1]. Deßwegen weigerte sich auch dieser, als ihn Barnabas auf der zweiten Reise wieder mitnehmen wollte, energisch, dieß zuzulassen und gab nicht nach, so daß am Ende Barnabas mit Marcus selbständig eine Missionsreise nach Cypern unternahm.

Von dieser Zeit an verschwindet Marcus aus der Apostelgeschichte, dagegen ersehen wir noch aus Philem. 24 und Kolossi. 4, 10, daß er sich zur Zeit der römischen Gefangenschaft des Paulus als dessen Mitarbeiter in Rom aufhielt und im Begriff stand, nach Kleinasien zu gehen. Dieß führte er auch wahrscheinlich aus, denn im 2. Brief an Timoth. 4, 11 erhält dieser, der sich damals in Kleinasien aufhielt, den Auftrag, den Marcus mit nach Rom zu bringen. Ob der 1 Petr. 5, 13 genannte Marcus mit dem unsrigen identisch sei, ist zwar mehrfach bezweifelt worden [2], ist aber doch im höchsten Grad wahrscheinlich [3].

2. Indem die Kirchenväter diesem Marcus einstimmig die Abfassung des nach ihm benannten Evangeliums zuschreiben, sind sie ebenso einstimmig darüber, daß er es nicht aus sich selbst, sondern nach den Vorträgen des Petrus verfaßt habe. Der älteste Zeuge hiefür ist Papias, welcher als Nachricht von einem im apostolischen Zeitalter lebenden Presbyter Johannes bei Euseb. h. e. 3, 40, 17 angibt: auch das sagte der Presbyter, Marcus hat, nachdem er Dollmetscher des Petrus geworden, das, was er in das Gedächtniß aufgenommen, genau geschrieben, jedoch nicht in Ordnung (οὐ μέντοι τάξει), das von Christus entweder Gesprochene oder Vollführte, denn er hörte den Herrn nicht und folgte ihm nicht nach, wohl aber, wie ich sagte, dem Petrus, welcher nach den Bedürfnissen seine Belehrung einrichtete, nicht aber so, wie einer, der eine Zusammenstellung der Offenbarungen des Herrn macht. Doch hat Marcus sich in nichts verfehlt, indem er so Einiges schrieb, wie er es in das Gedächtniß aufgenommen, denn nur auf eines gab er Acht, nichts von dem, was er gehört, zu übergehen oder darin etwas zu fälschen.

Dieses Zeugniß ist im Wesentlichen vollkommen klar, dunkel ist nur der

---

und Hieronymus spricht ihm auch das Sehen des Herrn ab (Prol. in Matth.). Erst Epiphanius reiht ihn unter die 70 Jünger ein (haer. LI, 6). Die Erzählung von dem fliehenden Jüngling (14, 51 f.) genügt nicht, der ganzen Tradition zu widersprechen. Wenn die Alten ihn nicht erkannten, weil ihnen die Tradition im Wege zu stehen schien, welche den Marcus von den Jüngern des Herrn ausschloß (Grimm S. 513. Vgl. Langen S. 30), so haben sie eben die Tradition für sicher gehalten und ich wüßte nicht, welchen Werth sonst die äußeren Zeugnisse hätten.

[1] Hausrath findet den Grund in der Unwirthlichkeit jener Gegenden (II, 527), Grimm in jüdischer Befangenheit (S. 510. Anm. 1), Schegg in der ihm ungewohnten eigenthümlichen, selbständigen Art des Paulus (Marcusevang. I, S. 6).

[2] Siehe Credner, Einleitung S. 99. Langen S. 31. Q.-S. 1853. S. 619 f. Schegg l. c. I. S. 8. Die Angabe des Hieronymus, daß Marcus 62 in Alexandrien starb (de vir. ill. c. 8) ist nach Eusebius (II, 24. Chron. 62) zu erklären.

[3] Aus der dort gebrauchten Bezeichnung M. υἱός μου schließt man auch, daß Marcus von Petrus im Christenthum unterrichtet und getauft wurde (Maier S. 68. Reithmayr S. 377. Langen l. c. Schegg l. c. I, S. 5).

Ausdruck: οὐ μέντοι τάξει, da τάξις einer jener allgemeinen Ausdrücke ist, die ihre nähere Bestimmung erst durch den Zusammenhang erhalten, den uns aber gerade hier Euseb. nach seiner Gewohnheit nicht aufbehalten hat. Der Ausdruck τάξις könnte, wenn er auf den Inhalt des Geschriebenen zu beziehen wäre, von einer chronologischen, einer logischen oder einer Sachordnung verstanden werden. Wäre aber τάξις auf das Subject des Schreibers zu beziehen, so könnte man es von dem Range oder der Stellung desselben deuten mit dem Sinn: Marcus hat geschrieben, obwohl er als bloßer Apostelschüler die Stellung nicht einnahm, welche man von einem Evangelisten erwartet. Welche von diesen Deutungen zu adoptiren sei, läßt sich nicht mehr entscheiden, da, wie bereits bemerkt, die Stelle aus dem Zusammenhang gerissen ist; es liegt auch nicht viel daran, da der Ausdruck nach der einen oder anderen Deutung, wenn man ihn nicht ungebührlich preßt, auf unser Marcusevangelium zutrifft.

Mit diesem Zeugniß des Papias stimmt das bereits im vorigen Paragraphen erwähnte des Clemens Alexandrinus nicht nur überein, sondern dient auch zu genauer Erläuterung desselben. Darnach ist Marcus insofern der Verfasser seines Evangeliums, als von ihm die Sprache und Niederschreibung herrührt, während der Stoff selbst und die Diathese desselben auf Petrus zurückzuführen ist. Das Motiv dieser Diathese nahm Petrus, wie Papias ausdrücklich angibt, aus den Bedürfnissen der Römer, nach welchen er seine Predigt einrichtete. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß er dabei noch andere Rücksichten nahm. Man kann namentlich annehmen, daß er in seiner mündlichen Verkündigung zunächst nur solche Thatsachen aufnahm, die man bereits auch in Palästina vermittelst der Schrift des Matthäus zur Oeffentlichkeit gebracht; denn für die Auswahl dessen, was an irgend einem Ort erstmals zur Verkündigung kam, mußten dieselben Normen gelten, wie für eine schriftliche Ueberlieferung, und es unterliegt wohl auch keinem Zweifel, daß unter den Aposteln ein Uebereinkommen getroffen war, in dieser Beziehung vorläufig über das von Matthäus Aufgezeichnete nicht hinauszugehen.

3. Was die Veranlassung zur Abfassung unseres Evangeliums anlangt, so geht aus der eben berührten, im vorigen Paragraphen angeführten Stelle des Clemens Alexandrinus hervor, daß sie in den Bitten der römischen Zuhörer des Petrus zu suchen sei, denen Marcus durch Abfassung seines Evangeliums sich willfährig gezeigt. Ueber die Haltung, welche Petrus zu diesem Unternehmen des Marcus eingenommen, berichtet Clemens in unmittelbarem Zusammenhang derselben Stelle: als Petrus dieß (daß Marcus seinen Evangelienvortrag niedergeschrieben) erfahren, habe er es weder in aufmunternder Weise (προτρεπτικῶς) gehindert, noch auch ihn dazu aufgemuntert. Diese wörtlich aus den verloren gegangenen Hypotyposen des Clemens von Eusebius ausgezogene Nachricht hat man im Widerspruch finden wollen mit einer andern ebenfalls auf Clemens und zwar ausdrücklich auf das sechste Buch der Hypotyposen zurückgeführten Nachricht desselben Euseb. (h. e. 2, 15), nämlich daß Petrus, als er das Geschehene erfahren, sich, nachdem er eine Offenbarung des Geistes erhalten, über den Eifer der Männer gefreut, und die Schrift für die Kirche zum Lesen bestätigt habe.

Allein ein Widerspruch zwischen diesen Nachrichten findet nicht statt, vielmehr setzt die zweite die erste voraus; denn wozu hätte es einer Offenbarung des Geistes für Petrus bedurft, wenn er vorher nicht anderen Sinnes gewesen? Wahrscheinlich ist die erste Nachricht aus demselben sechsten Buch der Hypotyposen entnommen, wie die zweite, und bildete mit dieser bei Clemens Eine Aussage, von welcher Eusebius den letzten Theil in seinem sechsten Buche nur deßwegen nicht aufgenommen, weil er ihn schon im zweiten Buch gebracht hatte, eine Vermuthung, die zur Gewißheit werden würde, wenn statt des sinnlosen προτρεπτικῶς etwa πρότερον zu lesen wäre, so daß die zweite Nachricht vielleicht mit ὕστερον δέ oder ἔπειτα δέ angefangen hätte.

Wie dem aber sei, jedenfalls lauten die Zeugnisse des Clemens dahin, daß Petrus in Betreff des Marcusevangeliums zwischen Billigung und Mißbilligung geschwankt und daß es einer besonderen Offenbarung bedurfte, um ihn zur Bestätigung desselben zu bringen. Dieses Schwanken des Petrus konnte sich natürlich nicht auf den Inhalt des Evangeliums beziehen, der kein anderer als der Inhalt seiner eigenen Predigten war; vielmehr muß die Frage, über deren Lösung Petrus zweifelhaft blieb, die gewesen sein: darf dieser Inhalt schriftlich fixirt werden, resp. ist genügender Grund vorhanden, die Abfassung einer neuen Evangelienschrift zu gestatten? Daß Petrus sich diese Frage aufwerfen mußte, werden wir nach unsern früher dargelegten Grundsätzen nicht befremdlich, sondern ganz in der Ordnung finden. War der Weg der mündlichen Ueberlieferung der von dem Herrn selbst vorgeschriebene Weg zur Verbreitung seines Evangeliums und durfte man deßwegen von diesem Weg ohne Noth nicht abweichen, so mußte man sich in jedem einzelnen Falle fragen, ob eine solche Noth vorhanden sei oder nicht. Bei Abfassung des Matthäusevangeliums ergab sich die Beantwortung dieser Frage einfach. Der Fall der Nothwehr war klar constituirt und die Schrift des Synedriums forderte eine Gegenschrift. Ganz anders stellte sich die Sache im vorliegenden Falle. Ein Angriff war nicht vorausgegangen, was vorlag, waren bloß Bitten der römischen Zuhörer des Petrus und es mußte sich also fragen, ob solche Bitten als hinlänglicher Grund zu betrachten seien, von der durch den Herrn selbst gegebenen Regel abzuweichen.

Die Beantwortung dieser Frage konnte nicht leicht sein. Auf der einen Seite mochte man geltend machen, daß auch ein dringender Wunsch der Römer eine Berechtigung nicht gebe, von dem, was der Herr positiv als seinen Willen ausgesprochen, abzugehen; auf der anderen Seite aber, daß die vorherrschend juristische Betrachtungsweise, die im römischen Volkscharakter lag und die überall so großes Gewicht auf das schriftliche Document legt, Berücksichtigung erheische, indem sonst dem Fortschritt des Christenthums ein Hinderniß in den Weg gelegt würde. Daher erklärt sich das Schwanken des Petrus bezüglich des Marcusevangeliums ganz natürlich und wir haben in der Offenbarung des Geistes, die ihm geworden, ein Analogon jener Offenbarung vor uns, durch die nach act. 10 dieser Apostel veranlaßt wurde, in dem Hauptmann Cornelius den ersten Heiden in die Kirche aufzunehmen.

§. 12.

Ort, Sprache und Zeit der Abfassung.

1. Nach dem Bisherigen kann es keinem Zweifel unterliegen, daß das Marcusevangelium zu Rom abgefaßt wurde[1]. Eine Nachricht des Chrysostomus[2], welche die Abfassung desselben nach Aegypten verlegt, stammt aus viel zu später Zeit, um von Gewicht zu sein, namentlich gegenüber von dem unzweideutigen Bericht des Clemens, welcher sicherlich nicht unterlassen hätte, die Entstehung des Evangeliums seinem Vaterland zu vindiciren, wenn ihm Gründe dafür vorgelegen wären.

Außerdem läßt sich die Entstehung jener Nachricht leicht erklären. Hieronymus nämlich berichtet de vir. illustr. 8, daß Marcus unmittelbar nach Abfassung seines Evangeliums sich mit demselben nach Aegypten begeben, in Alexandrien gepredigt und die dortige Kirche gegründet habe[3]. Deßwegen kam wahrscheinlich das Marcusevangelium im Oriente von Alexandrien aus in Umlauf und weil der Verfasser desselben an diesem Orte wirkte, bildete sich die Meinung, es sei auch wirklich dort abgefaßt.

2. Wenn aber das Marcusevangelium in Rom abgefaßt wurde, so sollte man, scheint es, erwarten müssen, daß es ursprünglich lateinisch geschrieben sei. Dieß war auch Sage des Mittelalters, die einen scharfsinnigen Vertheidiger an Baronius erhielt[4]. Allein wenn uns auch das christliche Alterthum keine directen Nachrichten über die Ursprache des Marcus hinterlassen, so stimmt es doch darin überein, daß es keine andern Ursprachen für das Neue Testament kennt als das Hebräische und Griechische, woraus sich von selbst ergibt, daß keine neutestamentliche Schrift ursprünglich lateinisch abgefaßt sein konnte[5]. Zudem beruht die oben ausgesprochene Erwartung auf einer

---

[1] Auch innere Gründe sprechen nicht nur dafür, daß Marcus für nicht jüdische Leser schrieb (Erläuterung jüdischer Ausdrücke 3, 17. 22. 5, 41. 7, 11. 34. 9, 43. 10, 46. 14, 36. 15, 22. 34. 42; Erklärung jüdischer Gebräuche 7, 3 f. 14, 12), sondern weisen direct auf Rom hin (10, 12. 15, 21. 12, 42. 15, 39. Vgl. auch 2, 4. 3, 6. 5, 9. 23. 6, 27. 7, 4. 12, 14. 15, 15. 16).

[2] Hom. I. n. 3 in Matth. λέγεται ... καὶ Μάρκος δὲ ἐν Αἰγύπτῳ, τῶν μαθητῶν παρακαλεσάντων αὐτὸν, αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι (εὐαγγέλιον συνθεῖναι). Ἔνθα μὲν οὖν ἕκαστος διατρίβων ἔγραψεν, οὐ σφόδρα ἡμῖν δεῖ ἰσχυρίσασθαι.

[3] Assumpto itaque evangelio, quod ipse confecerat (Marcus), perrexit ad Aegyptum, et primus Alexandriae Christum annuntians constituit ecclesiam cf. Prolog. in Matth. Eusebius (II, 16): Τοῦτον δὲ Μάρκον πρῶτόν φασιν ἐπὶ τῆς Αἰγύπτου στειλάμενον τὸ εὐαγγέλιον, ὃ δὴ καὶ συνεγράψατο, κηρύξαι, ἐκκλησίαις τε πρῶτον ἐπ' αὐτῆς τῆς Ἀλεξανδρείας συστήσασθαι. Epiphanius (haer. LI, 6): εὐθὺς δὲ μετὰ τὸν Ματθαῖον ἀκόλουθος γενόμενος ὁ Μάρκος τῷ ἁγίῳ Πέτρῳ ἐν Ρώμῃ ἐπιτρέπεται τὸ εὐαγγέλιον ἐκθέσθαι καὶ γράψας ἀποστέλλεται ἀπὸ τοῦ ἁγίου Πέτρου εἰς τὴν τῶν Αἰγυπτίων χώραν.

[4] Annal. ad a. 45, n. 41. Schon die syrischen Unterschriften sagen dieß. Das vorgebliche Autograph in Venedig sammt dem Fragment in Prag ist ein Theil eines zu Friuli befindlichen lateinischen Codex der Vulgata (Vgl. J. Dobrowsky Fragm. Prag. ev. S. Marci, vulgo autographi. Pragae 1778).

[5] De novo nunc loquor testamento, quod graecum esse non dubium est, excepto apostolo Matthaeo (Hier. Praef. in IV evv. ad Dam.). Horum sane quatuor solus Matthaeus hebraeo scripsisse perhibetur eloquio, ceteri graeco (Aug. de cons. I, 2).

Anschauung der damaligen Sprachzustände in Rom, die der Wirklichkeit nicht entspricht. Allerdings war das Lateinische noch die officielle Sprache, die Sprache des Hofs und der Staatsbehörde, allein im täglichen Verkehr sprach man in Rom bis zu den niedersten Schichten der Bevölkerung herab weit mehr griechisch als lateinisch und ein sehr bedeutender Theil der Einwohner dieser Stadt, die zahlreich Eingewanderten aus dem Orient verstanden das Lateinische nicht einmal. Deßwegen wurde in Rom ohne Zweifel zuerst griechisch gepredigt und somit mußte auch das Evangelium, das diese Predigt fixiren sollte, griechisch abgefaßt werden [1].

3. Die Abfassungszeit des Marcusevangeliums versetzt Eusebius h. e. 2, 13—17 in die ersten Regierungsjahre des Claudius, der vom 24. Januar 41 bis 13. October 54 den Stuhl der Cäsaren inne hatte. Bei dieser Angabe stützt sich Eusebius auf die Auctorität des Clemens Alexandrinus und des Papias [2] und Irenäus widerspricht derselben in der Stelle adv. haer. 3, 1, 1 so wenig, daß er sie vielmehr bestätigt, indem er nur behauptet, daß Marcus und Lucas ihre Evangelien nach dem Auseinandergehen der Apostel abgefaßt, was ja die Angabe des Eusebius auch voraussetzt. Ein genaueres Resultat erhalten wir durch Vergleichung der Apostelgeschichte.

Wir dürfen nämlich als gewiß annehmen, daß Petrus nicht vor seiner Gefangennehmung durch Herodes Agrippa I. act. 12, 3 nach Rom gelangte, also, da Herodes erst durch Claudius sein Königthum erhielt, nicht vor dem Jahre 41. Die Gefangensetzung des Petrus ist, weil Herodes bereits im vierten Jahre des Claudius, also 45 mit Tod abging, jedenfalls vor dieses Jahr und zwar wahrscheinlich schon in das Jahr 42 oder höchstens 43 zu verlegen [3]. Nun erzählt zwar die Apostelgeschichte nicht, daß Petrus unmittelbar nach

---

[1] Auch der Brief an die Römer (von dem allerdings Bellarmin, Salmeron, Cornelius a Lapide auch die lateinische Abfassung annahmen) und der Brief des Ignatius an die Römer sind griechisch geschrieben. Daß in Rom das Griechische von Vielen auch gesprochen wurde, zeigen Wetstein N. T. II. p. 18. Credner, Einleitung I, 2. S. 383. Die Juden in Rom sprachen, wie die Inschriften auf den jüdischen Friedhöfen zeigen, griechisch (Friedländer l. c. III, S. 510 f. Hausrath III, 75).

[2] Diese Angabe des Eusebius ist vielfach auf ein Mißverständniß des Justin über eine römische Inschrift zurückgeführt worden (Apol. I, 26, 56. Iren. adv. haer. I, 23. Vgl. Hug II, 60), allein die Gewährsmänner des Eusebius erwähnen das Zusammentreffen des Petrus mit dem Magier Simon nicht. Eine nähere Bestimmung erhält man durch Eusebius Chronic. ad ann. 43 und Hieronymus de vir. ill. c. 1: Simon Petrus ... secundo Claudii anno ad expugnandum Simonem magum Romam proficiscitur. Ueber das Zeugniß des Irenäus habe ich mich schon oben ausgesprochen. Wenn übrigens das Evangelium nur zur Unterstützung des Gedächtnisses diente und zu Lebzeiten des Petrus nur den Werth eines Privatunternehmens hatte (Schegg l. c. I, S. 17), so wird man fast zur Ansicht Hanebergs bekehrt, daß die Evangelien überhaupt zu Lebzeiten der Apostel unnöthig waren. Die Ausgleichung der verschiedenen Zeugnisse ist dadurch allerdings sehr leicht möglich. Renan nimmt auch an Simon von Gitton keinen Anstoß (Antichrist 22).

[3] Hausrath nimmt 44 an (II, 323). In demselben Frühjahr starb Herodes (l. c. Schürer S. 298. Anm. 2). Vgl. Maier l. c. S. 275 f. Reithmayr S. 482. Anm. 3. Er findet als das Jahr der Verfolgung höchst wahrscheinlich 42, indem er Apostelg. 12, 18—23 nicht in unmittelbaren historischen Zusammenhang mit der Verfolgung bringt (S. 483 f.).

seiner Befreiung aus dem Kerker sich nach Rom begeben habe; allein dieß ergibt sich aus der einstimmigen Angabe der ältesten Väter, des Justin apol. prima 26; des Irenäus adv. haer. 1, 23; des Tertullian apolog. 13 u. s. w.[1], und die Apostelgeschichte widerspricht diesen Angaben so wenig, daß sie dieselben vielmehr durch ihr mysteriöses ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον act. 12, 17 ausdrücklich bestätigt, indem sie sicher außer Rom jeden anderen Ort, an den Petrus sich begeben, namentlich angegeben hätte. Um dieselbe Zeit aber, da Petrus in den Kerker geworfen wurde oder wenig später begann die erste große Missionsreise des Paulus und Barnabas, die, wie bemerkt, den Marcus zu ihrem Begleiter hatten. Dieß scheint sich mit der Angabe nicht reimen zu wollen, daß Marcus als Dollmetscher des Petrus in Rom wirksam gewesen sei[2]. Da aber Marcus bald wieder von Perge aus nach Jerusalem zurückkehrte, so ist es wohl möglich, daß er noch in demselben Jahr, in welchem Petrus Jerusalem verließ, um sich nach Rom zu begeben, diesem nachreiste und ihn vielleicht auf dem Wege noch einholte. Wie dem aber sei, jedenfalls ist sicher, daß der Angabe der Väter, Petrus habe bei seinem ersten Auftreten in Rom den Marcus als Dollmetscher bei sich gehabt, in den Angaben der Apostelgeschichte nichts positiv entgegensteht. Demnach kann Marcus mit Petrus im Jahre 42 oder 43 in Rom angekommen sein und da, wie es scheint, bereits die ersten Vorträge des letzteren den Wunsch hervorriefen, sie geschrieben zu besitzen, so dürfte die Abfassung des Marcusevangeliums auf das Jahr 42 oder 43 zu verlegen sein.

4. Demnach läßt sich auch die historische Situation näher zeichnen, unter welcher das Marcusevangelium entstanden. Es ist die Zeit, in welcher durch eine Laune des halb blödsinnigen Claudius der Enkel des Herodes des Großen, Herodes Agrippa I. das ganze Reich seines Großvaters wieder unter sein Scepter vereinigen konnte[3]. Dieser Umstand erschien der mit der römischen Herrschaft unzufriedenen Nationalpartei in Palästina als ein höchst günstiges Ereigniß nnd sie näherte sich diesem Sprößling des sonst gehaßten Herrscherhauses, um ihn für ihre Zwecke zu benützen. Auf der andern Seite hatte auch Herodes Agrippa I. ein Interesse, mit der in Palästina mächtigsten Partei eine Coalition einzugehen, um mit ihrer Hülfe sich gegen die Launen des

---

[1] Eusebius II, 14—17. Chron. 42. Hieronymus l. c. u. c. 11. cf. Hippolyt contra om. haer. (Origenis Philos.) ed. Miller VI, p. 176. Orosius hist. VII, 6: Exordio regni Claudii Petrus apostolus ... Romam venit et salutarem cunctis fidem fideli verbo docuit ... Itaque Christiani Romae esse coeperunt (Reithmayr S. 586. Q.-S. 1840. 2. u. 3. H. Dagegen Maier S. 275. Hug II, 60. Credner S. 119. Langen S. 39, 93).

[2] Die Chronologie dieses Abschnitts ist ziemlich unsicher. Maier (S. 219) läßt Paulus im Jahre 45 zum zweiten Mal nach Jerusalem kommen, Reithmayr im Jahre 42 (S. 494) und nach Schegg (Marcusevangel. S. 6) begann die erste Missionsreise nicht vor 46 „wie es scheint." Vgl. Hug II, 263. Wieseler, Chronol. des apostol. Zeitalters S. 156. Langen S. 93.

[3] Die Laune des Cäsaren, die die Loose der Völker seit dem Tode Tibers willkürlich durcheinander schüttelte, warf Judäa stückweise einem Abenteurer zu, der die Hälfte seines Lebens bereits hinter sich hatte und zwar ein Leben voll Schranzenthum, Schulden, Wechselflucht, Schmausereien und Gefängnißkost, bis es nun in der ehrwürdigen Rolle eines Königs von Jerusalem abschließen sollte (Hausrath II, 195 ff. Schürer S. 293).

Cäsarenhofes zu schützen[1]. Die Folgen dieser Coalition hatten zuerst die Christen zu fühlen, gegen welche eine Verfolgung ausbrach, durch die sie aus Palästina so gut wie ganz vertrieben wurden und die Wanderung des Petrus nach Rom dürfte nur als Episode dieser Vertreibung aufzufassen sein[2].

Allein auch von römischer Seite merkte man den Mißgriff bald, den die kaiserliche Politik durch die Restituirung des alten herodischen Reiches begangen hatte und Palästina wurde mehr als je Gegenstand argwöhnischer Beaufsichtigung von Seite römischer Staatsmänner, welche der Patriotismus trieb, den von dem Kaiser begangenen Fehler für das Reich möglichst unschädlich zu machen. Auch war in Rom damals das Interesse an den öffentlichen Dingen noch nicht so erloschen, daß man nicht annehmen mußte, die Ansichten und Befürchtungen dieser Staatsmänner seien in Rom in allen Schichten der Bevölkerung getheilt worden[3]. Darnach fällt die Abfassung des Marcusevangeliums in eine Zeit, wo man in Rom allgemein mit besonderem Mißtrauen sich mit den Angelegenheiten und Vorgängen in Palästina beschäftigte, wo man auch außerhalb der eigentlichen Regierungskreise sich mit dem Treiben der dortigen Parteien bekannt machte, wo man die Mittel studirte, welche die jüdische Volkspartei in Anwendung brachte, um das Volk zum Aufstand gegen die Römer vorzubereiten u. s. w. Dieser Umstand, der zum Theil auch die günstige Aufnahme erklärt, welche die Predigt des Petrus in Rom gefunden, erklärt weitere Eigenthümlichkeiten des Marcusevangeliums. Es erklärt sich, warum dasselbe vermeidet, unter den erbitterten Gegnern des Herrn auch die Sadduzäer[4] zu nennen, weil diese die römische Partei in Palästina bildeten, warum es dagegen in Verbindung mit den Pharisäern die Herodianer[5] zu nennen liebt; denn diese waren eine Abzweigung der früher einheitlichen Pharisäerpartei und den Römern besonders verhaßt. Es erklärt sich, warum das Evangelium mit fast anstößiger Sorgfalt hervorhebt, daß Jesus in seinem Wirken alles Aufsehen möglichst vermieden[6], und warum dasselbe, wenn es

---

[1] Jos. Antt. XIX, 6, 1. 7, 3. Vgl. Schürer S. 294 ff.

[2] Apostelg. 12, 1 ff.

[3] Agrippa begann, Jerusalem durch eine neue Mauer zu befestigen, mußte aber auf die von dem Kaiser nach dem Rath des syrischen Statthalters Marsus erhobene Einsprache von dem Unternehmen abstehen (Jos. Antt. XIX, 7, 2. B. J. II, 11, 6. V, 4, 2. Tac. hist. V, 12: per avaritiam Claudianorum temporum empto jure muniendi struxere muros in pace tamquam ad bellum). Eine zu Tiberias veranstaltete Fürstenversammlung mußte das Mißtrauen der Römer noch mehr erregen (vgl. Schürer S. 296).

[4] Sie werden nur 12, 18 bei der Frage von der Auferstehung genannt.

[5] 3, 6. 12, 13. 8, 15 (βλέπετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ τῆς ζύμης Ἡρῴδου). Bei Matthäus werden sie nur einmal erwähnt (22, 16). Nach Tertullian (de praescr. 45) und Epiphanius wurden sie vielfach als religiöse Partei aufgefaßt (vgl. Hausrath I, 248. Keim III, 131. Anm. 1) aber für die Anhänger der Römerherrschaft gehalten (Origenes, Malbonat, de Wette, Volkmar u. a.). Sie sind vielmehr eine antirömische Partei (Keim l. c. S. 132. Schenkels B.-L. III, 65. Weiß, Marcusevangel. S. 111. Meyer, Matthäusevangel. S. 441 f.).

[6] Schon bei Matthäus finden sich einige Mal Verbote an die Geheilten, die Heilung Niemanden zu sagen (8, 4. 9, 30. 12, 16) und man hat daran häufig Anstoß genommen (Hilgenfeld, Z.-S. 1867. S. 386 f. Reuß l. c. S. 190). Der Grund ist aber von Matthäus selbst angegeben (12, 17—20). Das stille Auftreten Jesu war ein Zeichen seiner Messianität. Marcus läßt das alttestamentliche Citat seiner Gewohnheit gemäß weg,

nicht umgehen kann, von Volkshaufen zu sprechen, die um ihn sich gesammelt, doch nicht unterläßt, darzulegen, daß diese sich ohne sein Zuthun gebildet[1]. Es erklärt sich, warum Marcus es vermeidet, die Christenheit als organisirte Gesellschaft erscheinen zu lassen, und daher alles verschweigt, was auf einen Rangunterschied unter den Christen gedeutet werden könnte. Es erklärt sich, warum Marcus die Erzählung vom Hauptmann in Kapharnaum nicht aufgenommen, obwohl dieselbe sonst zu seinem Hauptzwecke gut gepaßt haben würde; denn das Verhalten dieses Mannes konnte bei der Susceptibilität des römischen Nationalgefühls leicht Anstoß erregen und zudem dem Verdachte Raum geben, als ob Jesus Einfluß auf das Heer, die Stütze des Reiches, zu gewinnen gesucht. Es erklären sich endlich noch eine Menge einzelner Züge, die das Evangelium darbietet, auf die wir aber hier nicht eingehen können, sondern ihre Hervorhebung der Special-Exegese überlassen müssen.

5. Für die Abfassung des Marcusevangeliums um die angegebene Zeit spricht noch ein weiterer Umstand. Aus vielen Stellen desselben geht nämlich hervor, daß, wenn dasselbe auch für Christen geschrieben worden, so doch nicht für Christen im vollen Sinne des Wortes, sondern für solche, welche der etwas spätere kirchliche Sprachgebrauch Katechumenen nannte. Der Verfasser drückt sich mehrfach so aus, daß seine Worte etwas Widersinniges zu enthalten scheinen (cfr. 11, 13; 13, 32; 14, 1 u. s. w.), ein Verfahren, das offenbar darauf berechnet ist, die Leser zu Nachfragen zu veranlassen und sie eben damit von dem Buch weg an die Träger der mündlichen Ueberlieferung zu verweisen. Mit einer solchen Verweisung wird aber thatsächlich ausgesprochen, daß der Verfasser seine Leser im Allgemeinen noch nicht für reif hielt für die Mittheilung der Gegenstände, die er ihnen vorenthielt, sondern daß er in dieser Beziehung eine individuelle Prüfung derselben durch die Träger der mündlichen Ueberlieferung für nothwendig erachtete.

Damit steht in Analogie, daß Marcus über Punkte, die bei Anfängern Anstoß erregen konnten, wie z. B. die Behauptung des Synedriums bezüglich des Diebstahls des Leichnams Jesu entweder mit Stillschweigen hinweggeht, oder sich über dieselben nur zweideutig äußert. Letzteres geschieht namentlich in solchen Fällen, wo er bei dem zwischen den palästinensischen und römischen Juden bestehenden Verkehr befürchten mußte, daß der Sachverhalt auf die Dauer seinen Lesern nicht unbekannt bleiben werde und wo also Gefahr vorlag, daß dieselben ihn einer böswilligen Verschweigung beschuldigen könnten. Charakteristisch in dieser Beziehung ist 14, 47, wo nur erzählt wird, daß einer

---

fügt aber „in seiner steigernden Weise“ (Baur l. c. S. 597) überall das Verbot bei (1, 34. 44. 3, 12. 5, 43. 7, 36. 8, 26. 30). Die Geheilten haben freilich, je mehr es ihnen verboten wurde, die Wunder bekannt zu machen, dieselben desto angelegentlicher zu verbreiten gesucht, aber der Charakter des Herrn erschien dadurch in den Augen des römischen Lesers in einem ganz anderen Licht.

[1] 1, 32. 37. 45. 2, 2. 13. 3, 7. 8. 20. 4, 1. 5, 21. 6, 33. 7, 24. (καὶ εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν οὐδένα ἤθελεν γνῶναι καὶ οὐκ ἠδυνήθη λαθεῖν) 10, 1 u. a. Bezeichnend ist auch das consequente Auslassen des χύριε bei Matthäus (8, 2. Marc. 1, 40. Matth. 17, 4. Marc. 9, 5. Matth. 17, 15. Marc. 9, 17. Matth. 9, 28. 20, 31. Marc. 10, 46. 48), das Marcus nur 7, 28 gebraucht. Ein ähnliches Verhältniß findet zwischen beiden in der Darstellung der Fassungskraft der Jünger statt (vgl. z. B. Marc. 8, 17—20. 32. 9, 32).

der Anwesenden dem Knechte des Hohenpriesters das Ohr abgehauen und wo es also unentschieden bleibt, ob die That von den Jüngern oder von den gegen Jesus ausgesendeten Häschern oder von Tumultuanten ausgegangen. Daß Petrus selbst der Thäter gewesen, konnte Marcus, wie man sieht, seinen Lesern noch nicht sagen, weil dieß Anstoß erregt haben würde.

Allein verschweigen konnte er die Begebenheit, die in Palästina notorisch geworden, auch nicht, denn Juden, welche von dort nach Rom kamen, machten sich gewiß ein Geschäft daraus, wenn sie von der Gründung der römischen Kirche durch Petrus hörten, jenen Act gewaltsamer Selbsthülfe zu verbreiten. So finden sich noch eine Reihe zweideutig erzählter Begebenheiten und zwar solcher, von welchen man nothwendig annehmen muß, daß der volle Sachverhalt in Rom nicht lange unbekannt geblieben sein kann. Wir müssen deßwegen schließen, daß Marcus sein Buch für Leser berechnete, die sich dem Christenthum erst seit sehr kurzer Zeit zugewandt hatten und daß also dasselbe sehr bald nach dem ersten Auftreten des Petrus in Rom abgefaßt worden.

§. 13.

Integrität des Marcusevangeliums.

Nach der Angabe des Eusebius (ad Marin. quaest. 1 [1]) fehlte zu seiner Zeit in den meisten griechischen Exemplaren der Abschnitt Marc. 16, 9—20 und es schloß das Evangelium mit den Worten: ἐφοβοῦντο γάρ, eine Angabe, die durch Hieronymus ep. ad Hed. qu. 3 bestätigt wird [2]. Ziehen wir die Textesmonumente, die uns noch zu Gebote stehen, zur Vergleichung bei, so zeigt sich, daß allerdings dieser Abschnitt fehlt in der vaticanischen und sinaitischen Handschrift, während die Handschrift L vor demselben noch eine Bemerkung hat, die offenbar von dem Abschreiber herrührt und deutlich zu erkennen gibt, daß er ihn in seiner Vorlage nicht gefunden, sondern aus einem anderen griechischen Exemplar aufgenommen [3]. Allein in den übrigen Unzialhandschriften, sowie in der Peschito und Itala findet er sich vor, auch haben ihn die Väter vor dem vierten Jahrhundert als Bestandtheil des Evangeliums gekannt, denn von Irenäus adv. haer. 3, 11, 6 wird die Stelle Marc. 16, 19 und von Hippolyt wird in seiner Schrift de charismatib. Marc. 16, 18 citirt [4]. Außerdem ist es, wie gering man auch die schriftstellerische Befähigung des

---

[1] Ἐν τούτῳ (sc. ἐφοβοῦντο γάρ) σχέδον ἐν ἅπασι τοῖς ἀντιγράφοις τοῦ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου περιγέγραπται τὸ τέλος· τὰ δὲ ἑξῆς σπανίως ἔν τισιν, ἀλλ' οὐκ ἐν πᾶσιν φερόμενα περιττὰ ἂν εἴη, καὶ μάλιστα εἴπερ ἔχοιεν ἀντιλογίαν τῇ τῶν λοίπων εὐαγγελιστῶν μαρτυρίᾳ (Mai Nov. coll. I, 61).

[2] Hujus quaestionis duplex solutio est: aut enim non recipimus Marci testimonium, quod in raris fertur evangeliis, omnibus Graeciae libris paene hoc capitulum in fine non habentibus, praesertim cum diversa et contraria evangelistis ceteris narrare videatur: aut hoc respondendum quod uterque verum dixerit. Ebenso Gregor von Nyssa (Orat. II. de resurr. opp. III. p. 431 ed. Paris).

[3] Ἔστιν δὲ καὶ ταῦτα φερόμενα μετὰ τὸ ἐφοβοῦντο γάρ· ἀναστὰς δὲ κτλ.

[4] Auch Justin kannte diesen Schluß, da er auf Marcus 16, 20 Rücksicht nimmt (Ap. I, 45). Die apostolischen Constitutionen (VIII, 1) und die Gesta Pilati setzen ihn ohnehin voraus (Tischendorf, Evv. apocr. ed. II. 1876 p. 372). Hieronymus sagt von 16, 14:

Marcus anschlagen mag, absolut unglaublich, daß er seine Schrift mit ἐφοβοῦντο γάρ geschlossen habe. Darnach ist zwar unzweifelhaft, daß zur Zeit des Eusebius und Hieronymus in dem größeren Theil der griechischen Handschriften der fragliche Abschnitt gefehlt hat, allein dieß ist noch lange nicht ein genügender Grund, die Aechtheit desselben zu bezweifeln. Diese ist vielmehr durch die bereits angeführten positiven und negativen Momente hinlänglich gesichert und es kann im Angesicht derselben keinem Zweifel unterliegen, daß in den von Hieronymus und Eusebius angeführten Exemplaren eine willkürliche Auslassung stattgefunden habe. Die Frage kann nur sein, welches Motiv zu dieser Auslassung geführt und wie sie sich soweit habe verbreiten können. Der letzte Theil dieser Frage läßt sich leicht beantworten. In der diocletianischen Verfolgung gingen namentlich im Orient, wo sie am heftigsten wüthete, zahlreiche Exemplare der heiligen Schrift zu Grunde. Sobald die Christen wieder Ruhe bekamen, beeilten sie sich, diese Verluste zu ersetzen, wobei man sich sicher vorzugsweise der Vermittlung alexandrinischer Buchhändler bediente. So kamen mit einem Male zahlreiche Bibelexemplare in Umlauf, die aber, weil aus Einer Quelle geflossen, in kritischer Beziehung nur den Werth Einer Handschrift haben, so daß das Zeugniß der wenigen Handschriften, die aus der Zeit vor der Verfolgung stammten und die dem Eusebius und Hieronymus noch vorlagen, unendlich schwerer wiegt als das Zeugniß der vielen, die erst nach derselben gefertigt wurden.

Darnach können wir auch den ersten Theil der Frage leicht beantworten. In der alexandrinischen Kirche hielt man das Fasten in der Osternacht nur bis unmittelbar nach Mitternacht im Gegensatz zur römischen Kirche, wo man bis zum ersten Hahnenruf das Fasten fortsetzte. In den Streitigkeiten, die darüber entstanden, beriefen sich die Alexandriner auf Matth. 28, 1 das sie so auslegten, als ob der Herr gleich nach Mitternacht auferstanden sei, wie sich denn in der alten Kirche die Erscheinung öfters findet, daß man sich für Einrichtungen, die auf apostolischer Tradition oder gar nur auf dem kirchlichen Herkommen beruhten, auf die heilige Schrift berief und sie im Wortlaut derselben begründet finden wollte. Allein jener Auslegung stand Marc. 16, 9 entgegen, wo es ausdrücklich heißt, daß der Herr in der Frühe (πρωΐ) auferstanden sei. Statt darnach die verfehlte Auslegung des Matthäus zu corrigiren, nahm man an Marcus Anstoß und da man außerdem, wie Eusebius berichtet, manches, was im weiteren Verlauf des Kapitels enthalten ist, als im Widerspruch mit den Angaben der anderen Evangelien stehend betrachtete, so glaubte man berechtigt zu sein, die Aechtheit dieses Abschnittes zu bezweifeln und ihn zunächst bei den Vorlesungen in der Kirche und sofort auch in den für Kirchen bestimmten Abschriften wegzulassen [1]. Wenn man daher von

In quibusdam exemplaribus, et maxime graecis codicibus juxta Marcum, in fine ejus evangelii scribitur etc. (adv. Pelag. II, 15) und Victor von Ant. findet den Schluß in allen genauen Codices: Παρὰ πλείστοις ἀντιγράφοις οὐκ ἦν δὲ ταῦτα τὰ ἐπιφερόμενα ἐν τῷ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίῳ· ὡς νόθα γάρ τινες ἐνόμισαν αὐτὰ εἶναι· ἡμεῖς δὲ ἐξ ἀκριβῶν ἀντιγράφων ὡς ἐν πλείστοις εὑρόντες αὐτὰ κατὰ τὸ Παλαιστιναῖον εὐαγγέλιον Μάρκου, ὡς ἔχει ἡ ἀλήθεια, συντεθείκαμεν (Comm. in Marc. XVI, 9).

[1] So auch Reithmayr l. c. S. 394: Für die verschiedene Fastenpraxis zeugen Chrysostomus Hom. LXXXVIII, n. 1. in Matth. Dionysius Alex. Epist. can. ad Basilid.

Alexandrien her Handschriften des Neuen Testamentes bezog, so erhielt man diesen Abschnitt nicht, weßwegen es auch nicht befremden darf, daß derselbe zur Zeit des Eusebius und Hieronymus in so vielen Exemplaren fehlte.

Was man in neuerer Zeit gegen die Aechtheit dieses Abschnittes aus inneren Gründen vorgebracht, ist unbedeutend[1]. Wenn man namentlich an dem Kurzen und Abgebrochenen der in demselben aufgenommenen Erzählungen sich stoßt, so wird dieser Umstand uns vielmehr als ein Beweis der Aechtheit dienen müssen, denn mit diesen Erzählungen geht Marcus über den Stoff des Matthäus hinaus und in dieser Beziehung brachte es seine Aufgabe mit sich, sich auf das Allernothwendigste zu beschränken.

Vierter Abschnitt.

Die Schriften des Lucas.

§. 14.

Ueber den Zweck der Schriften des Lucas im Allgemeinen.

1. Daß die beiden dem Lucas zugeschriebenen Schriften, das Evangelium und die Apostelgeschichte, ursprünglich ein Werk gebildet, geht unzweifelhaft aus act. 1, 1 hervor, wo das Evangelium im Gegensatz zur Apostelgeschichte als πρῶτος λόγος, d. h. als der erste Theil desselben Schriftwerkes bezeichnet wird. Deßwegen ist es auch unzweifelhaft, daß zwischen der Abfassung beider Schriften kein irgendwie bedeutender Zeitraum verflossen ist und daß der Verfasser gleich von Anfang an den Plan des ganzen Werkes gefaßt hat.

2. Ueber den Zweck der Schriften des Lucas geben uns die äußeren Quellen so gut wie gar keine Auskunft, nur nennt Irenäus adv. haer. 3,

---

(Migne Patrol. gr. X. 1272 sqq.). Die exegetische Controverse berichten Eusebius ad Marin. Q. II, l. c. 54 und Hieronymus ad Hedib. l. c. Hug hat die Vermuthung aufgestellt, Marcus sei in Rom an seiner Arbeit plötzlich gestört worden und habe später in Alexandrien den Schluß nachgetragen, wodurch das Evangelium in doppelter Form in Umlauf gekommen sei. Aehnlich Klostermann und Weiß.

[1] „Sprache und Darstellungsweise des Abschnitts weichen von der ausgeprägten schriftstellerischen Manier des Marcus völlig ab, und der Schluß widerspricht geradezu der durch V. 7 erregten Erwartung" (Weiß, Marcusevangel. S. 512 f.). Vgl. dagegen Credner Einleitung, S. 105 ff. Langen S. 40. Köstlin findet es völlig vergeblich, „erhebliche Differenzen zwischen ihm (dem Schluß) und der jetzigen sprachlichen und sachlichen Eigenthümlichkeit unsrer Schrift finden zu wollen" (S. 378). Daß Marcus nicht mit ἐφοβοῦντο γάρ schließen konnte, geben auch Scholten und Mangold zu. Letzterer erklärt sich zwar im Gegensatz zu Bleek für die Unechtheit, muß aber doch dem Schluß des textus receptus ein sehr hohes Alter vindiciren und mit Ritschl und Hilgenfeld möglicher Weise Elemente des echten Schlusses darin anerkennen (Bleek-Mangold Einleitung, S. 337. Anm.)

1, 1 den Lucas einen Nachfolger des Paulus und bemerkt, daß er das von diesem gepredigte Evangelium schriftlich niedergelegt habe[1], woraus sich höchstens soviel folgern läßt, daß Lucas in seinen Schriften Zwecke verfolge, die den paulinischen nicht fremd sein konnten. Indessen scheint dieser Mangel an äußeren Nachrichten mehr als genügend ersetzt zu werden durch die Auskunft, welche Lucas im Prolog seines Evangeliums 1, 1—4 über seinen Zweck selbst gibt. Hier spricht er sich nämlich gegen den Theophilus, an den seine Schriften gerichtet sind, dahin aus, er habe geschrieben, damit dieser in Betreff der Reden, in denen er unterrichtet worden, die Sicherheit erkenne. Daraus ergibt sich nun zuerst, daß die Schriften des Lucas unmittelbar für einen Mann bestimmt wurden, der im Christenthum bereits unterrichtet war und nur noch Sicherheit bedurfte, was voraussetzt, daß derselbe sich zur Zeit, als Lucas schrieb, im Zustande des Schwankens befand. Daraus ergibt sich ferner, daß die Schriften des Lucas den Zweck haben, einen schwankenden Christen zu befestigen. Allein nun fragt es sich, wodurch kam Theophilus zu seinem Schwanken? war es eigenes Nachdenken, das ihn seinen bisherigen Unterricht mangelhaft finden ließ oder wurde er von außen auf Punkte aufmerksam gemacht, die ihn in seiner bisherigen Ueberzeugung erschütterten? oder kurz: war Theophilus ein Christ, dessen Bekehrung noch zu vollenden, oder aber dessen Abfall zu verhüten war?

Auf diese Fragen gibt uns der Prolog des Lucas keine Auskunft, sie müssen aber aufgeworfen werden, um eine richtige Kenntniß der Zweckbeziehung der lucanischen Schriften zu erhalten; denn das versteht sich von selbst, daß die Zwecke, eine Bekehrung zu vervollständigen und einen Abfall zu verhüten, sehr verschieden sind und daß auch zu deren Erreichung sehr verschiedene Mittel angewendet werden müssen.

Daher finden wir uns zur Beantwortung obiger Fragen wieder auf den Weg der inneren Kritik angewiesen. Wenn wir aber diesen betreten wollen, so muß vor Allem die Frage entschieden werden, welches der beiden Werke zuerst in's Auge zu fassen sei, das Evangelium oder die Apostelgeschichte.

Erwägt man in dieser Beziehung, daß die Apostelgeschichte die Thatsachen enthält, die der Zeit nach der Gegenwart des Verfassers am nächsten liegen, so wird man auch zugeben müssen, daß das Interesse desselben sich am meisten an diese angeknüpft und daß er daher bei Wiedergabe derselben am ehesten seine eigenthümliche Zweckbeziehung verrathen haben werde. Daher werden

---

[1] Λουκᾶς δὲ, ὁ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο (bei Euſ. V, 10, 3). Tertullian c. Marc. IV, 5: Lucae digestum Paulo adscribere solent. Origenes: τὸ τρίτον τὸ κατὰ Λουκᾶν, τὸ ὑπὸ Παύλου ἐπαινούμενον εὐαγγέλιον, τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν πεποιηκόσι (bei Euſ. VI, 25, 6). Synops. Athan. (p. 155): Τὸ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγέλιον ὑπηγορεύθη μὲν ὑπὸ Παύλου τοῦ ἀποστόλου, συνεγράφη δὲ καὶ ἐξεδόθη ὑπὸ Λουκᾶ. Euſebius (III, 4, 8): φασὶ δὲ ὡς ἄρα τοῦ κατ' αὐτὸν εὐαγγελίου μνημονεύειν ὁ Παῦλος εἴωθεν, ὁπηνίκα ὡς περὶ ἰδίου τινὸς εὐαγγελίου γράφων ἔλεγε „κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου.“ Hieronymus (de vir. ill. c. 7): Lucas sectator Pauli et omnis peregrinationis ejus comes. Scripsit evangelium, de quo idem Paulus; misimus, inquit, cum illo fratrem, cujus laus est in evangelio, per omnes ecclesias. Chryſoſt. hom. I. n. 1. in acta App.

wir zuerst von der Zweckbeziehung der Apostelgeschichte und dann erst von der des Evangeliums im Besonderen handeln.

§. 15.

Zweck der Apostelgeschichte[1].

1. Die zweite Schrift des Lucas, die erst von einer späteren Zeit den Titel: Apostelgeschichte, πράξεις τῶν ἀποστόλων, acta apostolorum erhielt[2], beschäftigt sich, wie schon eine oberflächliche Vergleichung lehrt, so vorzugsweise mit dem Apostel Paulus, daß diesem fast zwei Drittheile des Inhaltes gewidmet sind. Man wird daraus schließen müssen, daß der Verfasser sich vorzugsweise zum Zweck gesetzt habe, Begebenheiten aus dem Leben des Paulus zur Darstellung zu bringen. Unter diesen Begebenheiten wird keine so ausführlich behandelt als die Gefangensetzung des Apostels, deren Erzählung sich von Kap. 21—28, d. h. bis zum Schlusse der Apostelgeschichte erstreckt. Aus dieser Erzählung geht als Resultat hervor, daß Paulus ungerecht gefangen gesetzt, ungerecht gefangen gehalten und nur auf seine Appellation hin als Gefangener nach Rom geführt wurde, um dort Recht zu erhalten. Ein solches Resultat dient, wie man leicht sieht, factisch zur Vertheidignng des Apostels, gegen den die Thatsache, daß er Gefangener war, zu sprechen schien und man wird sicher nicht Unrecht thun, wenn man schließt, diese Vertheidigung sei gleich ursprünglich von dem Verfasser beabsichtigt worden. Der Schlußvers der Apostelgeschichte zeigt, daß Paulus zur Zeit, da dieses Werk abgefaßt wurde, sich noch in der Gefangenschaft befand und somit sein Prozeß noch nicht entschieden war. Man darf daher vermuthen, daß der Verfasser die erwähnte Vertheidigung bezüglich der Thatsache der Gefangenschaft des Apostels wohl mit Rücksicht auf diesen Prozeß unternommen. Nahm er aber einmal eine solche Rücksicht, so konnte er bei dem einfachen Factum der widerrechtlichen Gefangenschaft nicht stehen bleiben, sondern mußte auch auf den Inhalt der gegen den Apostel gerichteten Anklageacte eingehen. Diese aber enthielten nach act. 24, 2—8 außer einer allgemeinen Charakteristik des Apostels als λοιμός, d. h. als eines grundverderblichen Menschen drei Specialpunkte: 1) daß er Aufruhr unter allen Juden des Erdkreises gestiftet; 2) daß er Anführer der Nazaräersecte sei und 3) daß er den Tempel entweiht habe.

Von diesen Punkten war der dritte vor römischen Gerichten ziemlich irrelevant, um so gravirender dagegen für die Person des Apostels die Beschuldigung der Grundverderblichkeit und des Aufruhrstiftens. Der zweite Klagpunkt hatte eine über die Person des Paulus weit hinausreichende Tragweite; denn war es ein Verbrechen, Anführer der Nazaräersecte zu sein, so

---

[1] Vgl. Q.-S. 1855. S. 173—236.

[2] Clemens Alex. (Strom. V, 12): καὶ ὁ Λουκᾶς ἐν ταῖς πράξεσι τῶν ἀποστόλων μνημονεύει. Tertullian (de Bapt. c. 10 adv. Marc. V, 1, 2): adeo postea in Actis Apostolorum invenimus. Canon Murat.: Acta autem omnium apostolorum, sub uno libro scripta sunt. Chrysost. (hom. I. n. 5 in act. Ap.). Auch in der Peschito findet sich der Titel πράξεις unverändert herübergenommen.

mußte es auch ein Verbrechen sein, als bloßes Mitglied derselben anzugehören. Daher kann man sagen, daß durch den zweiten Anklagepunkt die persönliche Anklage des Paulus zur Anklage des Christenthums überhaupt wurde. Wollte daher der Verfasser den Apostel bezüglich des Inhalts der gegen ihn gerichteten Anklage vertheidigen, so mußte er einmal die bloß die Person desselben betreffenden Klagepunkte entkräften und sodann zeigen, daß das Christenthum nichts Verbrecherisches sei. Inwiefern nun die Apostelgeschichte ihrem Inhalte nach dieser Forderung entspricht, haben wir im Folgenden auszuführen.

2. Was das erste anbelangt, so zeigt eine aufmerksame Betrachtung der einzelnen Erzählungen aus dem Leben des Paulus, daß sie alle ohne Ausnahme in Beziehung stehen zu der Anklage auf Grundverderblichkeit und Aufruhrstiftung, theils indem sie zeigen, daß dem Apostel an den unruhigen Bewegungen, welche in Folge seiner Missionsthätigkeit an verschiedenen Orten ausbrachen, eine Schuld nicht zukomme (cfr. act. 13, 14—52; 14, 1—6; 14, 8—20; 16, 12—40; 17, 1—14; 19, 12—17), theils, indem sie den Beweis liefern, daß die angesehensten Gerichtsstellen an ihm keine Schuld gefunden (act. 17, 18—34; 18, 12—17; 25, 23—26, 32), oder daß er sich dem römischen Staate und Angestellten desselben auf ausgezeichnete Weise nützlich erwiesen (19, 13—20; c. 27), theils endlich, indem sie Vorfälle in's rechte Licht stellen, welche mißdeutet werden konnten und ohne allen Zweifel von den in der Wahl ihrer Mittel nicht scrupulosen Anklägern mißdeutet worden waren, wie z. B. die Ueberbringung der Collecte von Antiochien (act. 11, 28—30), die Abhaltung des Apostelconcils (act. 15), der Vorfall mit Eutychus in Troas (act. 20, 7—12) und die Versammlung der Presbyter in Milet (act. 20, 17 ff.).

Wären wir dadurch schon vollständig berechtigt zu der Annahme, daß Lucas bei seinen Darstellungen aus dem Leben des Apostels nur die Anklage desselben vor Augen gehabt habe, so muß jeder Zweifel darüber verschwinden, wenn wir bemerken, daß er alle Erlebnisse des Apostels übergangen, welche, wie wichtig sie auch an sich sein mochten, doch zu der Anklage desselben in keiner Beziehung standen. Daß er aber dieses gethan, zeigt eine einfache Vergleichung der Berichte der Apostelgeschichte mit dem, was Paulus 2 Corinth. 11, 23 — 12, 12 aus seinem eigenen Leben selbst berichtet.

Außerdem tritt uns in der Apostelgeschichte in Bezug auf viele Punkte eine auffallende Schweigsamkeit entgegen. Innere Streitigkeiten, wie sie unter den Christen laut der Zeugnisse der Briefe Pauli stattfanden, werden gar nicht berührt, die Gründungsgeschichte höchst wichtiger Gemeinden übergangen und wo eine solche aufgenommen ist, wird nur das Aeußerlichste und Unverfänglichste angegeben, die ganze briefliche Thätigkeit des Paulus ist auch nicht mit Einem Worte angedeutet, über große Zeiträume im Leben des unermüdlich thätigen Apostels wird weggegangen, als ob während derselben nichts Bemerkenswerthes geschehen u. s. w.

Diese Auslassungen berechtigen zu dem Schluß, daß der Verfasser sich eben nur auf das beschränken wollte, was zu der Anklage des Paulus in Beziehung stand und daß er überhaupt höchst vorsichtig bei seinem Niederschreiben verfuhr, um nicht dadurch, daß er irgend etwas unnöthiger Weise veröffentlichte, seine oder der Seinigen Sache zu compromittiren. Charakteristisch

in letzterer Beziehung ist die Haltung der Apostelgeschichte bezüglich der römischen Kirche. Nicht nur wird in ihr von der Gründung derselben nichts berichtet, sondern wir erfahren auch bloß soviel, als sich eben schlechterdings nicht läugnen ließ, nämlich, daß es Christen in Rom gab, aber in welcher Zahl, in welcher Verfassung, unter wessen Leitung, aus welchen Ständen und Volksklassen u. s. w., darüber schweigt die Apostelgeschichte völlig.

Dieses Schweigen weist darauf hin, daß der Verfasser gerade in Betreff der römischen Kirche mit der größten Vorsicht verfahren mußte, was sicher am besten durch die Annahme erklärt wird, daß er den Prozeß des Paulus vor der römischen Staatsbehörde im Auge gehabt, einen Prozeß, dessen Ausgang ungewiß war, weßwegen er sich auch hüten mußte, irgend welche Einzelheiten über die römische Gemeinde oder Angehörige derselben zu geben, indem er dadurch die letzteren nur für das Schwert des Henkers denuncirt haben würde[1].

3. Was den zweiten Punkt betrifft, so konnte er natürlich seine vollständige Erledigung in der Apostelgeschichte nicht finden, da er weit mehr noch den Stifter der christlichen Religion als einen Verbreiter derselben betraf, und somit vorzugsweise in einer Evangelienschrift zu behandeln war. Indessen zeigt sich doch in den Stücken der Apostelgeschichte, welche das Leben Paulus' nicht berühren, offen die Tendenz, die christliche Kirche, soweit sie unter der Leitung der Apostel stand, gegen Anklagen zu vertheidigen, welche von jüdischer Seite gegen sie vor einer römischen Staatsbehörde erhoben werden konnten. Nachdem der Verfasser in den beiden ersten Kapiteln durch Erzählung der letzten Aufträge Christi, der Reconstituirung des Apostelcollegiums durch die Wahl des Matthias, sowie der Geistessendung und deren nächsten Folgen die Berechtigung der Apostel, das Werk Christi fortzusetzen, dargelegt, läßt er nur noch Erzählungen folgen, welche theils Conflicte der christlichen Kirche mit der geistlichen und weltlichen Behörde der Juden zum Gegenstand haben, wie 3, 1—4. 5; 5, 12—42; 6, 1—8, 2 und 12, 1—24, theils zeigen, daß das Christenthum gegen das Heidenthum nicht so ausschließlich sei wie das Judenthum (9, 32; 10, 18), theils ein Licht auf in Rom bekannte Bekämpfer des Christenthums werfen, wie die Erzählung vom Magier Simon (8, 4—25), theils endlich mißdeutbare Vorgänge nach ihrem wahren Verlauf darstellen und eben damit ihnen das Anstößige, das sie in den Augen römischer Richter haben konnten, benehmen, wie die Erzählung vom Tode des Ananias und der

---

[1] „Wie man nämlich die Chronologie der Apostelgeschichte bestimmen mag, mit der διετία im Schlußverse derselben kommt man der Zeit der ersten Christenverfolgung, dem Hochsommer des Jahres 64, sehr nahe. Ueber die Meinung, die um diese Zeit über die Christen in Rom verbreitet war, haben wir an Tacitus einen unverdächtigen Gewährsmann ... Nachdem er (Ann. 15, 44) erwähnt, man habe in Rom allgemein geglaubt, daß Nero die Verbrennung der Stadt befohlen, fährt er fort: Ergo abolendo rumori Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis affecit, quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat. Auctor nominis ejus Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat; repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursus erumpebat, non modo per Judaeam, originem ejus mali, sed per urbem, quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque. Igitur primo correpti qui fatebantur, deinde indicio eorum multitudo ingens, haud perinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti." Q.-S. l. c. S. 211 f.

Sapphira (4, 32—5, 11) und von der Taufe des Schatzmeisters der Königin Candace (8, 26—40).

Das apologetische Moment in der Auswahl dieser Stücke läßt sich weder im Ganzen noch in der Durchführung des Einzelnen verkennen, und dieser Umstand nöthigt uns anzunehmen, daß der Verfasser neben der Vertheidigung der Person des Apostels auch noch die christliche Kirche als solche gegen eine Anklage zu rechtfertigen hatte, durch welche dieselbe nicht nur als unberechtigtes, sondern auch als staatsgefährliches Element im römischen Reich bezeichnet wurde.

Zum Beweise dieser Anklage waren von den Gegnern ohne Zweifel die von dem Verfasser erzählten Begebenheiten der Mehrzahl nach angeführt worden, natürlich mit Entstellung oder gehässigster Deutung des Sachverhaltes. Wie man in dieser Beziehung zu Werk ging, mag ein Beispiel zeigen. Dem Synedrium, in dessen Namen die Anklage gegen Paulus geführt wurde, konnte die Taufe des Schatzmeisters der Königin Candace durch Philippus nicht unbekannt geblieben sein[1]. Nun aber war es im römischen Reich offenes Geheimniß, daß Kaiser Nero mit dem Plane eines Feldzuges nach Aethiopien umging, bei dessen Ausführung er hauptsächlich nur die Königin Candace zu bekriegen gehabt hätte. Wie leicht war es bei dieser Sachlage, die Ertheilung der Taufe an einen Mann, welcher als Schatzmeister einer Königin ohne Zweifel die höchste Stellung in ihrem Lande einnahm, als Einleitung eines Einverständnisses der Christen mit dem Reichsfeinde darzustellen. Daß aber dem Vorfall diese Wendung gegeben worden, beweist der Umstand, daß der Verfasser der Apostelgeschichte seine Erzählung ganz darauf concentrirt, zu zeigen, daß es lediglich bei der Taufe des Schatzmeisters geblieben und von christlicher Seite weder vorher noch nachher eine Verbindung mit ihm gepflogen worden.

In ähnlicher Weise ist es sicher mit der großen Masse der übrigen von der Apostelgeschichte in dieser Partie ihres Contextes erzählten Begebenheiten zugegangen und wir dürfen daher für diese Partie unbedenklich als Zweck die Vertheidigung der Kirche gegen eine Anklage annehmen, durch welche die römischen Behörden dazu gebracht werden sollten, die christliche Religion als religio illicita zu erklären[2].

---

[1] Vgl. Q.-S. 1859. S. 87—90, wo Aberle die Ansicht, daß dieser Abschnitt wohl deßwegen aufgenommen worden sei, um der Verdächtigung entgegenzutreten, als ob die Christen mit auswärtigen und zwar feindlichen Völkern im Einverständniß ständen, durch die Berufung auf Plinius h. n. VI, 35 zu begründen sucht. Plinius berichtet, daß Nero unter andern Kriegen auch einen solchen mit den Aethiopern im Sinn gehabt und daß er zur Auskundschaftung Prätorianer unter dem Befehl eines Tribun in die Länder, die man damals Aethiopien nannte, abgeschickt habe. Diese Kundschafter seien auch nach Meroe, der Hauptstadt der Königin Kandace, oder vielmehr einer der Königinnen, die alle den Namen Kandace führten, gekommen. Zur Bestimmung der Zeit zieht er Seneca quaest. nat. VI, 8 herbei. Die hier genannten zwei Centurionen, welche Kaiser Nero, ut aliarum virtutum, ita veritatis inprimis amantissimus, zur Erforschung der Quelle des Nils ausgeschickt, können nur Theilnehmer an der von Plinius erwähnten Expedition sein. Da Seneca seine quaestiones naturales zwischen den Jahren 63 und 65 schrieb, so müssen die Kundschafter entweder zu der Zeit, da der Prozeß des Paulus in Rom im Gange war, oder wenig früher zurückgekehrt sein.

[2] Heinrici sucht in Hilgenfelds Zeitschrift f. wissenschaftl. Theol. 1876, 4. H., 1877, 1. H., nachzuweisen, daß die ältesten Christengemeinden im Occident die Organisation von

4. Entspricht demnach die Apostelgeschichte einer Vertheidigung, wie wir sie namentlich gegenüber vom ersten und zweiten Punkt der gegen Paulus gerichteten Anklage erwarten müssen, so scheint dieß nicht recht im Einklang zu stehen mit der Widmung der Schrift an eine einzelne Person, die noch dazu bereits dem Christenthum angehörte. Man erwartet nämlich wohl zunächst, daß eine Schrift, die zur Vertheidigung des Paulus und der christlichen Kirche gegen eine gerichtlich anhängige Klage verfaßt sein soll, entweder an das Gericht selbst oder an den Kaiser, jedenfalls an Heiden gerichtet sei, wie das bei den Schutzschriften der späteren Apologeten wirklich der Fall ist. Allein diese Erwartung wäre doch nur begründet, wenn wir uns die in der Apostelgeschichte geführte Vertheidigung des Paulus und der christlichen Kirche nothwendig als officielle denken müßten. Dazu liegt aber nicht nur kein Grund vor, sondern wir müssen auch die Abfassung von solchen officiellen Vertheidigungsschriften als etwas jener Zeit Fremdes bezeichnen. Die julische Cäsaren-Dynastie behielt nämlich soviel möglich die republikanischen Institutionen, wenn auch vielfach nur dem Scheine nach, bei und so blieb auch im Gerichtswesen das öffentliche und mündliche Verfahren.

Obwohl nun in dieser Beziehung manche Ausnahmen vorkamen und der Kaiser, wie man sich jetzt ausdrücken würde, Cabinetsjustiz übte, so wollte man dessen doch am kaiserlichen Hofe nicht Wort haben. Eine an den Kaiser gerichtete officielle Vertheidigungsschrift würde somit nicht angenommen worden sein und auch die Richter, die in seinem Namen Recht sprachen, hätten eine solche nicht annehmen dürfen. Dagegen bestand noch die aus der Zeit der Republik herstammende Sitte, daß man bei Anklagen, welche die öffentliche Aufmerksamkeit in hohem Grade auf sich zogen oder durch die in einer bestimmten hervorragenden Persönlichkeit eine ganze Partei angegriffen wurde, Vertheidigungsschriften an irgend einen einzelnen Mann richtete und sie dann unter dieser Adresse unter das größere Publikum brachte, theils um die öffentliche Meinung zu gewinnen, theils um die eigenen Parteigenossen zu bestärken.

Collegien hatten und von der Regierung als solche beurtheilt wurden. Dem Stande und der Lage der überwiegenden Mehrzahl ihrer Mitglieder nach gehörten sie unter die Kategorie der Collegia tenuiorum, ihren Zwecken nach unter die religiösen Vereine. Beides machte sie zunächst der Wohlthaten jener allgemeinen Concession theilhaft, welche die Umstände dem Staate abgedrungen hatten. Ohne als collegia illicita behelligt zu werden, bestanden sie, wenn auch nicht mit besonderer gesetzlicher Legitimation, so doch in thatsächlicher Sicherheit. Die Lage änderte sich, nachdem das mißtrauische Auge der Regierung auf die überall immer zahlreicher auftauchenden Gemeinschaften einmal gelenkt war. Was man vorher nicht beachtete, wird ihnen da zum Vorwurf gemacht: der Mangel staatlicher Genehmigung (S. 117 f. Tertull. de fuga c. 3). Einen Rechtsgrund zur Verfolgung habe die Clausel des Gesetzes gegeben: dum ne quid ex publica lege corrumpant (Dig. XLVII, 22, 4. l. c. 523). Post etiam (nach dem neronischen Blutbad) datis legibus religio vetabatur palamque edictis propositis christianos esse non licebat (Sulp. Sev. Chron. 2, 29) cf. Tertull. apol. c. 4. Origenes Hom. IX. in Josuam. Schon Aberle kommt in dem genannten Artikel über den Zweck der Apostelgeschichte anläßlich des Apostelconcils auf die Collegia zu sprechen: „Denn unter den auf die Ruhe des Staates abzweckenden Gesetzen des römischen Reiches befanden sich auch solche, welche gegen nicht autorisirte Gesellschaften gerichtet waren (vgl. den Artikel Collegium in Pauly's Realencyclopädie der classischen Wissenschaften. Bd. II. p. 497). Q.-S. 1855. S. 181. Vgl. Marquardt, Alterth. 4 S. 158 f.

Nach Analogie solcher Vertheidigungsschriften, bei denen die Widmung an eine einzelne Person bloß Formsache war, während der Verfasser sie von Anfang an für einen größeren Leserkreis bestimmte, ist auch die Apostelgeschichte zu beurtheilen; denn daß sie nicht zur Belehrung bloß eines einzelnen Mannes, sondern eines größeren Kreises bestimmt ist, geht sowohl aus ihrer Composition im Großen und Ganzen, als ihrer Haltung im Einzelnen hervor. Sonach hat auch die Widmung der Schriften des Lucas an Theophilus nur formelle Bedeutung[1] und wenn auch aus Luc. 1, 4 erschlossen werden kann, daß derselbe, wenn er je existirte, ein wankender Christ gewesen, so folgt daraus noch nicht, daß jene Schrift nur für wankende Christen bestimmt gewesen. Vielmehr erhellt aus vielen einzelnen Stellen derselben, besonders aus den zahlreichen Reticenzen, daß der Verfasser eine Verbreitung seiner Schriften auch in außerchristliche Kreise sorgfältig in Aussicht genommen. Soviel muß jedoch immer festgehalten werden, daß Lucas in erster Linie auf wankende Christen, als deren Repräsentant Theophilus anzusehen ist, habe einwirken wollen. Fragt man sich, wie diese Christen zum Wanken gekommen sein mögen, so kann uns die Titulirung des Theophilus mit κράτιστος einen Anhaltungspunkt zur Beantwortung dieser Frage geben.

Da der Titel κράτιστος nur hohen Staatsbeamten zukam[2], so dürfen wir voraussetzen, daß die, als deren Repräsentant Theophilus erscheint, hohe Stellungen im Staate eingenommen; daß aber auf solche Leute eine gegen Paulus erhobene Anklage auf Staatsverbrechen und der Versuch, das Christenthum selbst als staatsgefährlich darzustellen, einen für die christliche Sache ungünstigen Eindruck hervorbringen mußte, versteht sich von selbst. Außerdem haben sicher die Juden nicht unterlassen, auf diese Menschenklasse zu Ungunsten des Paulus und der christlichen Kirche einzuwirken, wozu die Mittel ihnen nicht fehlen konnten, da nachweisbar nicht nur die Gemahlin des Nero, Poppäa, sondern auch andere Günstlinge desselben, wie z. B. der Mime Haliturus ihnen geneigt waren und ihre Sache förderten[3]. Indem Lucas diese Leute bei Abfassung seiner Schrift in's Auge zu fassen hatte, gestaltete sich seine Aufgabe kaum anders, als wenn er dieselbe geradezu für die im Prozeß des Paulus fungirenden Richter bestimmt gehabt hätte. Denn die Hauptfrage für sie war doch die, ob der Apostel es zu einer Freisprechung bringen werde, und was dazu gehörte, um ein solches Resultat zu erreichen, wußten sie im Allgemeinen so gut wie die, welche auf den Richterstühlen amteten. Uebrigens kann man sich der Wahrnehmung nicht entziehen, daß auch die Bevölkerung von Rom

---

[1] Auch Reithmayr nimmt an, daß die Anrede κράτιστε θεόφιλε nur eine beliebte Dedicationsformel war (l. c. S. 403). Die Angaben der Alten sind reine Vermuthungen ohne Werth. Am meisten Wahrscheinlichkeit hat aus inneren Gründen die Nachricht des Eutychius, daß Theophilus in Rom oder Italien gelebt habe (Hug II, 129. Maier S. 93 Langen S. 46. Dagegen Schegg, Lucasevangel. I, 12. Hilgenfeld S. 554).

[2] Der Titel wird in alten Inschriften den Oberpriestern und Priesterinnen, den Aufsehern über die heiligen Gebäude und Spiele, den Stellvertretern des Monarchen in den Provinzen, den Aufsehern über die Gefälle des Kaisers beigelegt (Hug, II, 129), aber auch in vertraulicher Anrede gebraucht (Wetstein ad Luc. 1, 3. Davidson Introduction I, 187).

[3] Hausrath II, 123. III, 74 ff. Q.-S. l. c. S. 216. Fl. Joseph. vit. c. 3. Renan, der Antichrist S. 124 ff.

überhaupt in christenfeindlichem Sinn bearbeitet worden sei. Wenigstens läßt sich die Entstehung einer so feindseligen Stimmung, wie sie nach dem Berichte des Tacitus über die erste Christenverfolgung (annal. 15, 44) schon vor dieser gegen die Christen in Rom vorhanden war, nicht anders als durch eine solche Annahme erklären. Die Mittel, welche von den Juden angewandt wurden, um diese Stimmung hervorzubringen, kennen wir im Einzelnen nicht näher. Doch darf man annehmen, daß unter denselben auch Lästerschriften sich befanden, die über die Abstammung und Geschichte Jesu, sowie über die Sitten der Christen die Verleumdungen enthielten, wie sie bereits in dem Circularschreiben des Synedriums ausgesprochen worden und unter den Juden auch später noch gebräuchlich geblieben. Deßwegen wird man auch, was ohnehin der Context schon am nächsten legt, die Aufzeichnungen der „Vielen", denen Lucas seine Schrift entgegenstellte, nicht nur von der durch das Synedrium vorgelegten Anklageacte und den dieselbe begleitenden Zeugenaussagen, sondern auch von solchen durch die Juden in Umlauf gesetzten Schmähschriften, keineswegs aber von Evangeliendarstellungen zu verstehen haben, die aus christlichen Kreisen hervorgegangen wären. Wenn wir darnach allerdings annehmen, daß in erster Linie von dem Verfasser die staatlich höher gestellten Schichten der christlichen Gemeinde zu Rom berücksichtigt werden, so wollen wir damit nicht ausschließen, daß derselbe auch die unter die Masse des Volkes überhaupt ausgestreuten Verleumdungen berücksichtige [1].

---

[1] Der Zweck der Apostelgeschichte wird sehr verschieden angegeben. Die einfachste Annahme ist die auch von Langen adoptirte, daß Theophilus dadurch im Glauben an die christliche Lehre bestärkt werden sollte, daß die in dem Buch enthaltene Geschichte des Christenthums als Beweis für dessen Göttlichkeit diente (S. 87). Nach Reithmayr ist die ἀσφάλεια derer, welche bereits im Glauben standen, angestrebt auf dem Wege einer getreuen Auseinandersetzung dessen, was in diesen Dingen als thatsächliche Wahrheit dem Forscher sich dargeboten (S. 470), doch erkennt er bereits eine durch die erzählten Ereignisse gegebene Rechtfertigung verschiedener Erscheinungen in der apostolischen Kirche, die hauptsächlich die Wirksamkeit des Paulus betroffen haben (S. 469). Gegen eine apologetische Tendenz aber, die einen vermeintlichen Gegensatz zwischen dem Heidenapostel Paulus und den Uraposteln zur Voraussetzung hat (Schneckenburger, Baur, Schwegler, Zeller, Hilgenfeld, Reuß, Holtzmann, Thiersch, Overbeck, Pfleiderer u. A.), haben sich schon Maier (S. 172 ff.) und Bleek (S. 386) erklärt und Mangold schließt sich Letzterem an (S. 388 Anm.). Daß aber die objective Geschichte für sich selbst zu einer Vertheidigung des Paulus und des Christenthums überhaupt geworden ist oder daß selbst die Auswahl des Materials zum Theil von diesem Gesichtspunkte aus gemacht worden ist, wird dadurch keineswegs ausgeschlossen. Wenigstens sind die Gründe, welche man sonst für die Auswahl des Stoffes beizubringen pflegt, von weit geringerem Werth (vgl. de Wette, Mayerhoff, Lekebusch, Baumgarten, Maier, Reithmayr, Otto, Klostermann, König, Trip, Oertel, Ewald). Man wird aber wohl noch etwas weiter gehen dürfen und nicht nur in der besonderen Hervorhebung des Petrus und Paulus im Allgemeinen, sondern in ihrer Stellung zu den officiellen Behörden eine bestimmte apologetische Tendenz, eine Vertheidigung gegen die Vorwürfe der Ungesetzlichkeit und Gottlosigkeit anerkennen müssen, welche namentlich von römischer Seite fremden Kulten so gern gemacht wurden. Mäcenas sagt bei Dio Cassius (LII, 36): τὸ μὲν θεῖον πάντη πάντως αὐτός τε σέβου κατὰ τὰ πάτρια καὶ τοὺς ἄλλους τιμᾶν ἀνάγκαζε· τοὺς δὲ δὴ ξενίζοντάς τε περὶ αὐτὸ καὶ μίσει καὶ κόλαζε μὴ μόνον τῶν θεῶν ἕνεκα...., ἀλλ' ὅτι καινά τινα δαιμόνια οἱ τοιοῦτοι ἀντείσφέροντες πολλοὺς ἀναπείθουσιν ἀλλοτριονομεῖν· κἀκ τούτου καὶ συνωμοσίαι καὶ συστάσεις ἑταιρεῖαί τε γίγνονται (Marquardt, Alterthümer IV, S. 86). Der Römerbrief (c. 13) mahnt deßhalb schon zum Gehorsam

§. 16.

Der Prolog des Lucasevangeliums.

Die Auffassung des Prologs in unserem Evangelium ist für die Zweckbestimmung desselben von der größten Bedeutung. Denn es kann ja keinem Zweifel unterliegen, daß Lucas in demselben die Abfassung seiner Schrift rechtfertigen will. Darum hat schon Hug[1] bemerkt, daß die richtige Deutung desselben manche Hypothese zertrümmern oder erheben könnte, aber auch zu seinem Leidwesen gefunden, daß er wohl für Theophilus verständlich gewesen sein möge, unserer Einsicht aber die größten Schwierigkeiten in den Weg stelle. Aberle mußte deßhalb bei seiner eigenthümlichen Auffassung der lucanischen Schriften um so mehr diesen Prolog eingehend untersuchen, als ihm von gegnerischer Seite derselbe gerade als die beste Widerlegung seiner Vorstellung entgegengehalten wurde[2]. Weil er aber in seinem Manuscript nicht näher auf

---

gegen die Obrigkeit und es ist eine Hauptaufgabe der späteren Apologeten die treue Erfüllung der Bürgerpflichten bei den Christen nachzuweisen (Heinrici l. c. S. 523 Anm. 1). Es kann also nicht auffallen, wenn die in Rom verfaßte Apostelgeschichte gerade dieser Seite der christlichen Geschichte ihre besondere Aufmerksamkeit widmet. Dieser allgemeine Satz muß, ganz abgesehen von der speciellen Zweckbeziehung, jedenfalls festgehalten werden. „Uebrigens kann man immerhin zugestehen, daß die Apostelgeschichte nebenher auch einen politischen Zweck verfolgt; sie weist darauf hin, daß alle Tumulte, die mit der Predigt von Christo in Zusammenhang zu stehen scheinen, von den Juden erregt sind, daß dagegen insbesondere Paulus überall mit den römischen Magistraten in gutem Einvernehmen stand, um römische Vorurtheile gegen das Christenthum zu zerstreuen und dasselbe den Römern zu empfehlen" (Schneckenburger S. 244 ff.; Zeller, S. 365 ff. bei Mangold S. 388). Hausrath geht mit anderen zu der Vermuthung fort, daß die Apostelgeschichte, welche die Proconsuln, Archonten und Obrigkeiten der früheren Zeit absichtlich gern als Schützer des ersten Christenthums darstelle, auch sonst zu günstige Farben wähle (l. c. II, 649 f. III, 44). Wenn sich aber Mangold gegen den von Aberle und Ebrard (zu Olshausen, Apostelg. S. 317 ff.; Wissenschaftl. Krit. S. 941 f.) der Apostelgeschichte gegebenen Gesichtspunkt einer Vertheidigungsschrift im Processe des Paulus erklärt, so genügt dazu die einfache Bemerkung doch nicht, daß schon die Abfassungszeit nach dem Evangelium, das erst nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben sei, diese Annahme verbiete. Nimmt man allerdings die von Aberle versuchte Erklärung der schon oben besprochenen Stelle des Irenäus (adv. haer. III, 1, 1) nicht an, so wird man die Abfassung des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte über den Tod der Apostelfürsten herunterrücken müssen und darauf beruft sich auch Hilgenfeld gegen Aberle (Z.-S. 1864. S. 447 f.), allein man darf die Vertheidigungsschrift nur nicht zu eng nach Zweck und Leserkreis fassen und nicht außer Acht lassen, daß sie vor der förmlichen Herausgabe wenigstens theilweise in Circulation gesetzt werden konnte, so kann der allgemeine Gesichtspunkt dieser Auffassung ganz wohl mit der ältesten Tradition in Uebereinstimmung gebracht werden.

[1] II, 116. Reuß (S. 202): „Wenige Abschnitte des N. T. sind vielfacher und für alle denkbaren Systeme erklärt und zurecht gelegt worden als diese vier Zeilen." Nur Grimm (S. 99 ff.) findet im Proömium einen „klaren Wortlaut" und schreibt dem einen befangenen Sinn zu, der leugnet, daß der Evangelist gleich in den ersten Zeilen für seine Schrift das, was wir eine geschichtlich-chronologische Ordnung nennen, ausdrücklich in Anspruch nimmt.

[2] Meyer, Comm. zur Apostelgesch. 3. A. 1861. S. 9. In der vierten Auflage (1870) behält Meyer die Anmerkung selbst mit dem gerügten stilistischen Fehler „Alle

die Frage eingeht, entnehme ich die Hauptsätze über seine Ansicht dem schon citirten Aufsatz (Q.-S. 1863 S. 98 ff.).

Das erste, was eine unbefangene Exegese dieses Schriftstücks anerkennen muß, ist die Mehrdeutigkeit aller entscheidenden Worte und Wendungen in demselben. Bei dem ἐπεχείρησαν des Vordersatzes, das bereits seit den ältesten christlichen Zeiten einen Zankapfel unter den Auslegern bildet, versteht sich dieß von selbst[1]. Nicht viel anders steht es mit der Wortfügung ἀνατάξασθαι διήγησιν. Διήγησις ist der umfassendste Ausdruck, den die griechische Sprache für die erzählende Gattung der Rede darbietet. Fragt man sich also, was Lucas mit διήγησις meine, so kann man an Werke denken, wie das Matthäusevangelium, aber auch an Darstellungen, wie sie das bekannte Rundschreiben des Synedrium enthielt, oder wie eine solche 1 Cor. 15, 3—8 gegeben wird. Der Singular kann zwar auch unter Voraussetzung der Ansicht, von den „Vielen" seien ebenfalls viele Schriftstücke ausgegangen, erklärt werden; schließt aber jedenfalls die Vorstellung nicht aus, daß durch die Bemühung der „Vielen" nur eine einzige διήγησις entstanden wäre. Beweisen läßt sich letzteres aber so wenig als ersteres. In Betreff der Worte πεπληροφορημένων — πραγμάτων sind wir in derselben Lage wie mit ἐπεχείρησαν. Es ist uralte Streitfrage, ob dieselben von res, quae creditae sunt oder von res, quae completae sunt zu verstehen seien. Von größtem Gewicht ist die Frage, mit welchem der vorangehenden Verba der mit καθὼς

---

dergleichen" unveränderlich bei. Auch Reuß führt neben der frühen Abfassungszeit und „den patristischen Fabeln von Simon dem Magier" die Tendenzschriften der πολλοί Luc. 1, 1 dafür an, daß die Vorstellung Aberle's ebenso „unannehmbar als scharfsinnig" sei (l. c. S. 203) und Hilgenfeld (l. c. S. 443 ff.) kritisirt dieselbe ziemlich absprechend. Vgl. auch Langen S. 47.

[1] Schon Origenes (Hom. I. in Luc.) findet in ἐπεχείρησαν den Nebengedanken der Anmaßung. Multi conati sunt scribere evangelia, sed non omnes recepti. Et ut sciatis, non solum quatuor evangelia, sed plurima esse conscripta, e quibus haec, quae habemus electa sunt et tradita ecclesiis, ex ipso prooemio Lucae ... cognoscimus ... Hoc quod ait: conati sunt, latentem habet accusationem eorum, qui absque gratia spiritus sancti ad scribenda evangelia persilierunt (Hier. transl. hom. Orig. I.). Und Hieronymus zählt zu den vielen die evangelia perseverantia usque ad praesens tempus, quae a diversis auctoribus edita, diversarum haereseon fuere principia, ut est illud juxta Aegyptios et Thomam et Matthiam etc. Prolog. in Matth. und schon die Stelle des Papias über sein eigenes Werk spricht für eine solche Deutung des Prologs (bei Eus. III, 40, 3. Vgl. Hilgenfeld, Canon u. Krit. S. 13 f. Grau, Entwicklungsgeschichte 1871. I, S. 182 f.). Derselben Ansicht ist Eusebius selbst (III, 25, 15): Ὁ δὲ Λουκᾶς ἀρχόμενος καὶ αὐτὸς τοῦ κατ' αὐτὸν συγγράμματος τὴν αἰτίαν προὔθηκε, δι' ἣν πεποίηται τὴν σύνταξιν· δηλῶν ὡς ἄρα πολλῶν καὶ ἄλλων προπετέστερον ἐπιτετηδευκότων διήγησιν ποιήσασθαι ὧν αὐτὸς ἱκανῶς τὴν ἀλήθειαν κατειλήφει, ἐκ τῆς ἅμα Παύλῳ συνουσίας τε καὶ διατριβῆς καὶ τῆν τῶν ἀποστόλων ὁμιλίας ὠφελημένος, διὰ τοῦ ἰδίου παρέδωκεν εὐαγγελίου. Reithmayr (S. 28), Bleek (S. 60) und Schegg (L. J. I, 11) nehmen zwar wohlgemeinte, aber nicht zufriedenstellende Aufsätze an, während Langen in den Eingangsworten keineswegs eine Kritik der vorhandenen Darstellungen, sondern eine Rechtfertigung des eigenen Unternehmens durch den Vorgang Anderer findet (S. 47) und auch Reithmayr an einem andern Ort (S. 346) nichts zu vermuthen hindern läßt, daß Matthäus und Marcus unter den „Vielen" mögen mitbegriffen sein. Aehnlich Reuß (S. 202), der aber Matthäus ausschließt, und Hilgenfeld, Einleitung S. 570; Canon u. Krit. S. 85. Hofmann, Die hl. Schrift. I, 6.

anfangende Umstandsnebensatz zu verbinden sei, ob mit ἀνατάξασθαι oder mit πεπληροφορημένων. Wenn man καθὼς mit ἀνατάξασθαι verbindet, so gehören die πολλοὶ zu den ἡμεῖς, verbindet man es mit πεπληροφορημένων, so stehen sie im Gegensatz zu denselben. Man hat also nach dem Wortlaut des Prolog ebensoviel Grund die πολλοὶ als Christen oder als Nichtchristen zu denken.

Im Nachsatze will der Verfasser durch das καὶ in ἔδοξε eine Berücksichtigung der Vielen aussprechen, aber welcher Art diese sei, läßt sich schlechterdings nicht ausmachen. Es ist möglich, bloß eine Rücksicht auf den Vorgang anzunehmen, aber es ist ebenso möglich, daß der Verfasser eine feindliche Rücksicht andeuten will. Auch die Attributivbeifügung παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς kann im eigentlichen Sinn von persönlicher Anwesenheit bei den erzählten Begebenheiten, oder im uneigentlichen Sinn aufgefaßt werden. Lucas kann durch das ἄνωθεν ein Unterscheidungsmerkmal angeben, sich aber auch seinen Vorgängern gleichstellen wollen. Wenn wir sonach über das Verhältniß des Lucas zu seinen Vorgängern im Unklaren bleiben, so sind wir um nicht viel besser daran, bezüglich seines Verhältnisses zu dem Manne, dem er seine Arbeit gewidmet. Soviel ist allerdings klar, daß Theophilus christlichen Unterricht empfangen, daß es ihm aber in Bezug auf denselben noch an der ἀσφάλεια mangelte. Allein der Begriff der ἀσφάλεια ist verschiedener Modificationen fähig und darnach können wir uns die geistigen Bedürfnisse des Theophilus in sehr verschiedener Weise vorstellig machen.

Daraus folgt, daß sich aus dem Prolog des Lucas an und für sich allein weder etwas *belegen*, noch etwas *widerlegen* läßt. Es ist immer besser, ein non liquet als einen thatsächlichen Irrthum zuzulassen. Wenn die neutestamentliche Einleitung zum Judenspott geworden [1], so verdankt sie dieß nicht unverdiente Schicksal zu gutem Theil dem Umstand, daß die unrichtige Auffassung des lucanischen Prolog zu einer Reihe von Ansichten über die Entstehung der historischen Bücher des Neuen Testamentes geführt, die, weil dem geschichtlichen Sachverhalt nicht entsprechend, nicht nur vielfach die richtige Erklärung derselben im Einzelnen verhinderten, sondern auch ihre Authenticität und Glaubwürdigkeit auf's schwerste beeinträchtigten, so daß die negative Kritik der neueren Zeit mit denselben ein verhältnißmäßig leichtes Spiel hatte.

Die Mehrdeutigkeit des Eingangs in die lucanischen Schriften rührt, weil sie mit so großer Kunst durchgeführt ist, nicht von einem Mangel an schriftstellerischem Geschick her, sondern Lucas hat es darauf angelegt. Er wollte mit dem Prologe *nichts* sagen, *etwas* wollte er nur für diejenigen sagen, welche den Schlüssel zu seinen Worten hatten. Da die ersten Christen das Gebot der mündlichen Verkündigung des Evangeliums kannten, so konnten sie die πολλοὶ nicht für Christen halten. Als die Absicht des Lucas konnte nur erscheinen, daß er eine Gegenschrift gegen die διήγησις der πολλοὶ geben wolle und in Betreff des Theophilus mußte sich die Vermuthung am nächsten legen, daß er die ἀσφάλεια, deren er bedurfte, durch jene διήγησις verloren und somit ein Christ gewesen sei, der in seiner Ueberzeugung wankend geworden. Dazu kommt als weiteres Kriterium die bekannte Thatsache, daß man bei Auslegung

[1] Jost, Geschichte des Judenthums. I, 395.

eines geflissentlich mehrdeutig gehaltenen Redestücks sicher irre geht, wenn man sich für den Wortsinn entscheidet, welcher sich nach dem gewöhnlichen Sprach- oder Schriftstellergebrauch am nächsten legt. Darnach ergibt sich von selbst, daß die bei den Theologen seit Jahrhunderten gemeinübliche Ausdeutung des Prolog irrthümlich sein muß. Für den, der mit den Bedingungen der neutestamentlichen Schriftabfassung vertraut ist, sowie für den, der unbefangen das, was Lucas wirklich leistet, mit dem vergleicht, was er im Prolog in Aussicht stellt, gibt er die Absicht kund, gegen eine der christlichen παράδοσις widersprechende, also lügenhafte διήγησις, an deren Abfassung sich viele betheiligt, schriftstellerisch aufzutreten. Die διήγησις war eine Anklageschrift, welche nicht von den Rechtsgelehrten für die Appellationsrichter, sondern von den Juden zur Bearbeitung des Kaisers und der öffentlichen Meinung überhaupt verfaßt wurde. Daß sie den Kaiser ungünstig gegen das Christenthum zu stimmen suchten, ist eine historische Thatsache[1], daß sie sich dazu auch der Schrift bedienten, sehr wahrscheinlich[2]. Nero muß jedenfalls später diese διήγησις als seine eigene Ansicht adoptirt haben, so daß eine Gegenschrift gefährlich wurde. Sonach rechtfertigt sich die Fassung seines Prologs von selbst ebenso, wie sie hinwiederum einen Einblick eröffnet in eine verhängnißvolle Phase, in welche der Prozeß des Paulus um die Zeit der Abfassung der lucanischen Schriften eingetreten sein muß.

§. 17.

Zweck des Lucasevangeliums.

1. Bildet das Lucasevangelium den ersten Theil desselben Werkes, von welchem die Apostelgeschichte der zweite ist, so muß dieses mit jenem in der Zweckbeziehung übereinkommen. Dieses Uebereinkommen braucht aber nicht nothwendig eine allseitige Uebereinstimmung zu sein; denn in der Vertheidigung der persönlichen Wirksamkeit des Paulus hat die Apostelgeschichte einen speciellen Zweck, der schon mit Rücksicht auf das chronologische Verhältniß dem Evangelium, dessen Inhalt auf die Lebenszeit Jesu sich beschränkt, in der Hauptsache fremd bleiben mußte. Es genügt vollständig, wenn das Evangelium zur Erreichung des anderen Zwecks der Apostelgeschichte, der in derselben nur theilweise zur Ausführung kommt, nämlich zur Vertheidigung des Christenthums gegen eine Anklage, welche die Aechtung desselben herbeiführen sollte, geschrieben ist.

Darnach sind wir durch den engen Zusammenhang, in welchem das Lucasevangelium zur Apostelgeschichte steht, berechtigt, vorläufig als Hypothese anzunehmen, daß dasselbe den Zweck verfolge, die Erklärung des Christenthums zur religio illicita von Seite der römischen Behörden zu verhindern. Wenn wir nun diese Hypothese in Bezug auf ihre Richtigkeit untersuchen wollen, so müssen wir uns vor Allem klar machen, was mit Rücksicht auf alle hier in

---

[1] Ewald, Die Johanneischen Schriften. II. 6 u. 13.

[2] Wenigstens ist die pseudonyme Literatur zu dem besonderen Zweck cultivirt worden, das Heidenthum für den jüdischen Glauben zu gewinnen (Schürer S. 642).

Betracht kommenden Verhältnisse ein christlicher Schriftsteller zu leisten hatte und dann nachsehen, ob das Lucasevangelium auch wirklich diesen Ansprüchen gerecht werde.

2. In dieser Beziehung unterliegt es zunächst keinem Anstand, anzunehmen, daß das jüdische Synedrium, indem es seine Anklage gegen Paulus zu einer Anklage des Christenthums überhaupt erweiterte, für diesen Theil seiner Bezichte Beweise beizubringen hatte. Das Verfahren, welches dasselbe dabei einschlug, läßt sich aus den anderweitig bekannten Eigenthümlichkeiten der römischen Gerichtspraxis ziemlich leicht und sicher erkennen. Wie der Verfasser der Apostelgeschichte zur Vertheidigung des Paulus auf die Aussprüche angesehener Gerichtshöfe, die sich zu seinen Gunsten oder wenigstens nicht zu seinen Ungunsten ausgesprochen, zurückgriff, so mußte auch das Synedrium für seine Zwecke von solchen Präjudicia, sofern es ihm möglich war, Gebrauch machen. Ein Präjudicium aber von der bedeutsamsten Art in den Angelegenheiten, um die es sich handelte, war das Urtheil, das der römische Procurator Pilatus über Jesus ausgesprochen und durch welches er der von dem Synedrium gegen diesen vorgebrachten Klage die officielle Bestätigung gegeben hatte.

Wir dürfen daher nicht zweifeln, daß das Synedrium im Prozeß des Paulus auch diese Anklage vorlegen ließ, denn bei dem großen Werth, welchen die Römer bei ihrem Gerichtsverfahren auf Präjudicia legten, bildete dieselbe wohl das wichtigste Document, das in diesem Prozesse zur Berücksichtigung kam. Die Anklageacte gegen Jesus ist uns von Luc. 23, 2 und 5 ohne Zweifel nach ihrem Wortlaute aufbewahrt und sie hat das Eigenthümliche, daß sie eine Wirksamkeit Jesu in Judäa nur für die Zeit erwähnt, in welche die Anklage selbst fällt, also für die letzten Lebenstage Jesu, sonst aber Galiläa als Ausgangspunkt und Stätte der angeblich volksverführerischen Thätigkeit Jesu bezeichnet. Darnach bezog sich dem Inhalte dieses Documentes gegenüber die Aufgabe eines Vertheidigers nur auf zwei Perioden im Leben Jesu, nämlich die Zeit, in welcher er seinen Tod fand und auf die Zeit, während welcher er in Galiläa wirkte.

Damit stimmt die Erscheinung, welche uns das Lucasevangelium darbietet, vollkommen überein, nämlich daß der Hauptkörper desselben in zwei Theile zerfällt, von welchen der eine die Erzählung galiläischer Begebenheiten, der andere die Erzählung vom Tode Jesu enthält, und damit erklärt sich auch der Umstand, daß die Darstellung bei Lucas sich wesentlich in demselben Rahmen bewegt, wie bei Marcus und Matthäus.

3. Indem das Synedrium die Anklage gegen das Christenthum vor die römischen Behörden brachte, sprach es selbstverständlich dem Stifter desselben die Berechtigung ab, eine neue Religion einzuführen. Dadurch entstand für den christlichen Vertheidiger zunächst die Aufgabe, eben diese Berechtigung nachzuweisen. Zu diesem Behufe konnte er unmöglich, wie dieß in weitem Umfang von Matthäus geschehen ist, auf die Prophetien des Alten Testaments zurückgreifen, da diese von den römischen Richtern, wenn nicht verachtet, doch nicht anerkannt wurden; er mußte daher mit Thatsachen aus dem Leben Jesu zeigen, daß dieser sich nicht eine Mission angemaßt oder von anderen Menschen habe aufdringen lassen, sondern daß ihm dieselbe von dem ersten Augenblick

seines irdischen Daseins an eigenthümlich und von Gott gegeben gewesen sei. Vergleicht man damit die Erscheinung, daß Lucas nicht nur die übernatürliche Empfängniß und die wunderbare Geburt Jesu berichtet, sondern auch nachweist, daß schon sein Vorläufer Johannes auf wunderbare Weise in's Leben eingetreten, so wird man in dem Zusammentreffen, das sich hier zeigt, eben die Lösung jener Aufgabe erblicken müssen.

Mit dieser Annahme erklärt sich auch der Unterschied, welchen das Lucasevangelium gegenüber von dem des Matthäus und Marcus zeigt, von denen der letztere gar nicht, der erstere aber nur zu dem Zweck auf die Jugendgeschichte Jesu zurückgeht, um Verleumdungen zurückzuweisen, die sich an einzelne Thatsachen derselben angeknüpft hatten. Der Zweck, welchen beide verfolgten, erforderte nicht mehr, während gerade Lucas durch den Zweck, den er anstreben mußte, genöthigt war, in dieser Beziehung über beide hinauszugehen. Indessen läßt sich doch in der Durchführung, welche Lucas der Jugendgeschichte Jesu im Einzelnen gibt, nicht verkennen, daß er neben seinem Hauptzwecke noch einen Nebenzweck verfolgt, nämlich den, den Lügen, welche die Juden frühe über die Abkunft Jesu verbreitet hatten, die Wahrheit entgegenzustellen.

4. Als Leserkreis hatte der Vertheidiger des Christenthums im vorliegenden Falle die höheren Schichten der römischen Gesellschaft in Aussicht zu nehmen. Diese mußten natürlich ganz anders behandelt werden, als die glaubenseifrigen Proselyten, auf welche Marcus, und die Juden, auf welche Matthäus seine Darstellung zu berechnen hatte. Wenn es diesen Leserkreisen gegenüber genügte, an das Vorbild alttestamentlicher Geschichtserzählung sich zu halten, wie dieß von Marcus und Matthäus geschieht, so forderte jener Leserkreis, wenn er nicht zum Voraus abgestoßen werden sollte, möglichstes Anschließen an die Formen classischer Geschichtserzählung, oder, da es sich um eine Lebensbeschreibung handelte, näherhin Nachahmung der Muster griechischer und römischer Biographie. In dieser aber legte man es bekanntlich nicht auf Vollständigkeit an, sondern suchte hauptsächlich nur durch Wiedergabe einzelner Thatsachen und Aussprüche ein plastisches Bild der darzustellenden Persönlichkeit zu produciren.

Daher legte man auch kein besonderes Gewicht auf das Chronologische, welches man nur insofern beachtete, als man die großen Abschnitte der Jugendzeit, des reifen Alters und des Lebensendes in ihre natürliche Abfolge brachte, während man innerhalb derselben die einzelnen Begebenheiten mehr nach logischen oder ästhetischen Gesichtspunkten, als nach der Zeitfolge ordnete.

Auch dieser Anforderung entspricht das Lucasevangelium vollständig. Es trägt mit der Apostelgeschichte von allen neutestamentlichen Schriften am meisten den classischen Typus an sich. Dieß zeigt sich schon darin, daß es einen Prolog hat, der ganz nach dem Muster classischer Historiographie gebildet ist; daß es, obwohl für ein größeres Publikum bestimmt, doch die Widmung an eine einzelne Person an seiner Stirne trägt; daß nach römischem Gebrauch die Regierungszeit von Kaisern und Statthaltern zur Datirung benützt wird; hauptsächlich aber in der Art, wie der aus der öffentlichen Wirksamkeit Jesu beizubringende Stoff behandelt ist. Dieser zerfällt nämlich in zwei Haupttheile, von denen der erste (4, 14 — 10, 24) die Thätigkeit Jesu als öffent-

lichen Lehrers nach verschiedenen allgemeinen hier in Betracht kommenden Gesichtspunkten ohne Rücksicht auf die Zeitabfolge schildert, der zweite aber (10, 25—18, 30) eine Uebersicht über seine Lehre ebenfalls nach gewissen allgemeinen Kategorien gibt, in welchen sich Aussprüche Jesu aus sehr verschiedenen Perioden seiner Lehrwirksamkeit zusammengestellt finden. Daß sich in dieser Disposition des Stoffs Lucas an classische Muster angeschlossen, ist klar, und daraus erklärt sich auch von selbst, wie es kommt, daß er Reden und Thaten des Herrn vielfach in einen ganz anderen Zusammenhang bringt, als seine Vorgänger Matthäus und Marcus.

5. Diesem eigenthümlichen Leserkreis stand der Vertheidiger der christlichen Kirche eben als Vertheidiger, nicht als Lehrer, gegenüber und darnach mußte er sich auch in seiner Schrift der Mittel bedienen, welche in solchen Stellungen zulässig sind und in der damaligen Zeit als wirksam anerkannt worden. Unter letztere rechnen wir namentlich die Einwirkung auf das Gemüth der Leser, um sie zu Gunsten der vertheidigten Sache zu stimmen und ihre Sympathien zu gewinnen, unter erstere aber den Gebrauch einer solchen Darstellungsweise, welche die Wahrheit mehr verhüllt, als sie aussagt, und ebendeßwegen der Möglichkeit des Irrthums von Seiten des Lesers einen offenen Spielraum gibt. Man hat in dieser Beziehung festzuhalten, daß, wenn man auch in der Vertheidigung gegen einen ungerechten Angriff niemals die Unwahrheit sagen darf, man doch nicht verpflichtet ist, die Wahrheit zu sagen, daß man vielmehr das Recht hat, dieselbe mit allen den Mitteln zu verhüllen, welche der Sprachgebrauch zuläßt, ohne daß eine directe Lüge entsteht [1].

Vergleicht man mit diesen Anforderungen unser Lucasevangelium, so sieht man leicht, daß es denselben vollständig entspricht. Es ist gerade ein Charakteristikum an dieser Schrift, daß sie mehrfach in dem Gebrauch zweideutiger Redeweisen bis an die äußersten Grenzen des Erlaubten fortgeht, während der Verfasser auf der andern Seite mit ächt künstlerischem Sinn solche Züge und Begebenheiten aus dem Leben Jesu hervorzuheben liebt, welche geeignet sind, zu rühren, das Herz zum Mitleid und die Phantasie zur Bewunderung zu erregen.

6. Als der Apostel Paulus nach Rom kam, sprach er vor den dortigen Juden, die um ihn sich versammelten, den Grundsatz aus, daß er gegen sein Volk keinerlei Klage vorbringen werde (Apostelgesch. 28, 19), und dieß hat man dem Zusammenhange nach namentlich von der das jüdische Volk repräsentirenden Behörde, von dem Synedrium, zu verstehen. Es kann nicht bezweifelt werden, daß der Apostel die Einhaltung dieses Grundsatzes auch dem Schriftsteller, der für ihn und die christliche Kirche als Vertheidiger auftreten sollte, zur schweren Pflicht machte. Dem entsprechend sehen wir auch im Lucasevangelium eine äußerste Milde des Urtheils bezüglich der Juden und bezüglich des jüdischen Synedriums insbesondere, die mitunter fast wie eine Vertuschung der Schuld dieser Behörde aussieht. Daher erklärt sich zum Theil auch, warum die Leidensgeschichte bei Lucas so entschieden durch ihre

[1] Vgl. O.-S. l. c. S. 112 f.

Farblosigkeit von der des Matthäus absticht, der gerade im Gegentheil seine Hauptaufgabe darein setzt, die Schuld des Synedriums recht grell an das Licht zu stellen.

7. Indem der christliche Vertheidiger im Prozeß des Paulus den materiellen Inhalt der Anklageacte gegen Jesus zu widerlegen hatte, erwuchs ihm eine Aufgabe, die in vieler Beziehung der ähnlich war, die dem Matthäus bezüglich des Vorwurfs, daß Jesus ein galiläischer Verführer sei, oblag. Er mußte ein Bild von dem Erlöser entwerfen, dem gegenüber die Anklage auf Aufruhrstiftung als etwas schon an sich Absurdes erscheinen mußte. Doch unterschied sich seine Aufgabe wieder in mehrfacher Beziehung von der des Matthäus. Während dieser in seiner Schilderung des Wirkens Jesu als Maßstab und Prüfstein das mosaische Gesetz anzuwenden hatte, konnte dieß bei einer in Rom geführten Vertheidigung nicht geschehen; denn jenes Gesetz war dort entweder unbekannt oder Gegenstand des Spottes und der Verachtung, aber auch die positive römische Gesetzgebung konnte nicht verwendet werden, denn diese galt in Palästina, dem Wirkungskreise Jesu, nur in untergeordnetem Umfang. Der Vertheidiger mußte sich also hauptsächlich an das natürliche Gesetz halten und zeigen, wie Jesus sich zu diesem gestellt hatte.

Sodann lautete die Anklage, welche das Synedrium vor Pilatus brachte, viel bestimmter als der Vorwurf der Volksverführung, welchen es später in sein Rundschreiben aufnahm. Sie enthielt die specifische Beschuldigung, daß Jesus politischen Aufruhr stifte, das Volk hindere, dem Kaiser Steuer zu bezahlen und sich für den Messias ausgebe. Endlich ließ die Anklage vor Pilatus auch die Deutung zu, als ob die Jesu zugeschriebene Aufruhrstiftung erst zur Zeit seines letzten Zuges nach Jerusalem stattgefunden, während der von Matthäus berücksichtigte Vorwurf sich unzweideutig auf die ganze galiläische Wirksamkeit Jesu erstreckte.

In allen diesen Beziehungen entspricht das Lucasevangelium ganz der von ihm gehegten Erwartung. Während es mit dem Matthäusevangelium nicht nur darin zusammenstimmt, daß es eine Reihe von Erzählungen mit ihm gemein hat, sondern namentlich auch darin, daß es großes Gewicht auf den Nachweis legt, wie Jesus seine Wunder nicht durch Zauberei gewirkt habe, weicht es doch von jenem in den angegebenen Punkten leicht erkennbar ab; denn, um mit dem letzten zu beginnen, so bildet es gerade eine Eigenthümlichkeit dieses Evangeliums, daß in ihm der Anfang des letzten Zuges nach Jerusalem scheinbar viel früher zu stehen kommt als bei seinen Vorgängern, und zwar in Folge einer zweideutigen Ausdrucksweise (cfr. 9, 51), welche ganz der ebenfalls zweideutigen Angabe des Synedriums entspricht. Auf diesen Zusammenhang weist auch der Umstand hin, daß in dem Abschnitt, welcher scheinbar die Erzählung des letzten Zugs nach Jerusalem bietet, gerade die entscheidendsten Beweismittel gegen die Anklage der Aufruhrstiftung zusammengehäuft sind.

Was das Zweite betrifft, so ist schon das merkwürdig, daß Lucas über die Frage bezüglich der Zinsmünze mit besonderer Ausführlichkeit berichtet und ausdrücklich hervorhebt, dieselbe sei in der bestimmten Absicht gestellt worden, Jesum mit der herrschenden Gewalt in Conflict zu bringen (20, 20). Allein entscheidender ist, wenn man nur vor Augen behält, daß die Hauptsteuern

im römischen Reich nicht directe, sondern indirecte, oder, wie man es nannte, Zölle waren, der Umstand, daß Lucas mit besonderer Vorliebe sich mit dem Verhältniß beschäftigt, in welches Jesus und sein Vorläufer sich zu den Zöllnern gestellt, und verschiedentlich hervorhebt, wie sie denselben Achtung erwiesen und auf ihre Moralität im günstigsten Sinne einzuwirken suchten. Nimmt man noch dazu, daß gerade das Lucasevangelium es besonders darauf anlegt, über Begriff und Wesen der βασιλεία θεοῦ Auskunft zu geben und nachzuweisen, daß dieselbe nicht als eine weltliche, sondern als eine religiös-moralische Schöpfung aufzufassen sei [1], so wird man darin die Beziehung auf die Anklage eines angemaßten Königthums nicht zu verkennen vermögen.

Was endlich den ersten Punkt anbelangt, so ignorirt allerdings das Lucasevangelium das mosaische Gesetz nicht, aber mit besonderer Vorliebe werden doch die Vorfälle aus dem Leben Jesu und die Partien seiner Lehre behandelt, in welchen der humane, liebreiche, allem Particularismus abholde Geist des Christenthums besonders zu Tage tritt, oder durch welche die socialen Pflichten in einer Erhabenheit und Reinheit eingeschärft werden, wie dieß auf Grund des mosaischen Gesetzes nicht möglich gewesen und wie es namentlich auf Staatsmänner einen tiefen Eindruck machen mußte. Indessen läßt doch das Gewicht, welches unser Evangelium gerade auf diesen Punkt legt, wohl bemerken, daß für den Verfasser noch eine besondere Veranlassung vorlag, auf denselben einzugehen. Diese Veranlassung läßt sich auch leicht erkennen. Nach Tacitus annal. 15, 44 war es den Juden gelungen, den Vorwurf des odium generis humani, der sonst von den Heiden gegen sie selbst erhoben wurde, auf die Christen abzuwälzen und es lag also für Lucas darin noch eine besondere Aufforderung, nachzuweisen, daß es gerade der entgegengesetzte Geist sei, welcher das Christenthum beseele.

8. Abgesehen von dem Inhalt der Anklageacte sprach in den Augen römischer Richter gegen Jesus das gegen denselben von einem römischen Statthalter ausgesprochene Todesurtheil. Je weniger man in Rom geneigt war, die Handlungsweise eines so hoch stehenden Beamten zu desavouiren, um so mehr mußte es die christliche Vertheidigung als ihre Aufgabe betrachten, jenes Todesurtheil, und zwar unter rechtlichem Gesichtspunkt, als nichtiges zu erweisen.

Auch dieser Aufgabe entspricht unser Lucasevangelium. Der Grund, warum es die Stellung Jesu vor den Richterstuhl des Herodes Antipas aufgenommen, liegt sicher in nichts anderem als darin, daß es zeigen wollte, wie Jesus von dem bezüglich seiner Person einzig competenten Richter freigesprochen worden [2]. Ebenso werden an der Thätigkeit des Pilatus in diesem Proceß sein freisprechendes Urtheil und seine Bemühungen, Jesus freizulassen, hervorgehoben, so daß der Tod desselben als ein nicht von dem Procurator verfügter, sondern nur zugelassener erscheinen mußte, wornach sich

---

[1] Vgl. Weizsäcker S. 196, 210 ff. Eichthal I, 206. Hilgenfeld, Einleitung S. 573 f.

[2] Les Romains sont autant que possible exonérés de toute participation au crime, et leur créature Hérode est transformé en une sorte d'ami de Jésus (Eichthal I, 206).

von selbst ergab, daß die Tödtung Jesu nicht als Präjudicium im rechtlichen Sinn des Wortes betrachtet werden könne [1].

9. Fassen wir das Bisherige, dem noch Mehreres beigefügt werden könnte, zusammen, so kann wohl nicht geläugnet werden, daß die Hypothese, welche wir bezüglich des Zweckes des Lucasevangeliums aufgestellt, sich bewährt habe. Damit sind wir auch auf dem Punkt angelangt, auf welchem wir ein sicheres Resultat bezüglich der Zweckbeziehung der lucanischen Schriften überhaupt aufstellen können. Sie sind veranlaßt durch die nothwendig gewordene Vertheidigung des Apostels Paulus gegen eine im Namen des jüdischen Synedriums geführte Anklage vor den römischen Behörden. Diese Vertheidigung ist auch ihr nächster Zweck. Allein nach der Natur der gegen den Apostel gerichteten Anklage erweiterte sich derselbe zu einer Vertheidigung des Christenthums, wie sich dasselbe als neue Religion im römischen Staat gebildet hatte und jüdischerseits vor den römischen Gerichten der Staatsgefährlichkeit bezichtigt worden war.

Wenn daher das Matthäusevangelium in der Entwickelungsgeschichte der christlichen Kirche den Zeitpunkt bezeichnet, in welchem das Judenthum sich definitiv von dem Christenthum losschied und damit seine Verwerfung besiegelte, das Marcusevangelium aber den Zeitpunkt, in welchem das Christenthum zu den durch jüdischen Einfluß vorbereiteten besseren Heiden, aus welchen sich der Grundstamm seiner Bekenner bilden sollte, gelangte, so bezeichnet das Lucasevangelium den Moment, in welchem der römische Staat in die Lage gebracht wurde, zu entscheiden, wie er sich zum Christenthum stellen wolle. Wie diese Entscheidung ausgefallen, wissen wir. Es bedurfte noch eines durch dritthalb Jahrhunderte sich hindurchziehenden blutigen Kampfes, bis der Namenszug Christi im Labarum des römischen Reichs glänzte. Inzwischen aber waren die natürlichen Quellen der Kraft dieser Weltmacht versiegt und das Christenthum konnte wohl Einzelne über die schauerliche Katastrophe ihres Falles trösten, diesen Fall selbst aber nicht mehr aufhalten.

Wenn es auch unnütz wäre, sich die Frage zu stellen, wie sich wohl die Geschicke des römischen Staates gebildet haben möchten, wenn Lucas seinen

---

[1] Pilatus findet keine Schuld an Jesus (23, 4. 14). Dreimal macht er den Versuch Jesus freizugeben und betheuert das dritte Mal die Unschuld Jesu wieder (23, 22). Bezeichnend ist das Zeugniß des Hauptmanns beim Tode Jesu: ὄντως ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν (23, 47). Matthäus berichtet: ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς ἦν οὗτος (27, 54; vgl. Marc. 15, 39). Im Zusammenhange damit steht die Beseitigung der Insulten von Seiten der römischen Soldaten, wie auch das παιδεύσας (23, 16. 22) mehr eine Drohung zu sein scheint. Hat Matthäus noch die Soldaten des Procurators ausdrücklich genannt (27, 27), so hat schon Marcus ἡγεμόνος ausgelassen (15, 16), Lucas aber stellt den Verlauf so dar, als ob die römischen Soldaten gar nicht betheiligt gewesen wären, und die Juden die Execution des Urtheils allein übernommen hätten: τὸν δὲ Ἰησοῦν παρέδωκεν τῷ θελήματι αὐτῶν (sc. Ἰουδαίων) 23, 25. Eichthal sagt deßhalb in seiner Weise: „Et cela par la même raison qui, aussitôt après, contre le témoignage formel de Matthieu et de Marc, le porte à représenter Jésus crucifié non par les Romains, mais par les Juifs; évidemment il ne veut brouiller avec Rome ni son église ni lui-même“ (I, 92 Introduction) und Weizsäcker bemerkt, daß die Geschichte der Kreuzigung unter seinen Händen durch eine Reihe von Zusätzen und Aenderungen zu einem fast neuen Bilde geworden sei (S. 100). Hilgenfeld S. 571.

Zweck erreicht hätte und den Christen gleich um diese Zeit freie Religionsübung und damit die Möglichkeit, auf eine innere Regeneration der römischen Welt hinzuwirken, gewährt worden wäre, so kann man doch gewiß nicht in Abrede stellen, daß es einer der entscheidendsten Wendepunkte in der Weltgegeschichte war, welchen die Abfassung der Schriften des Lucas bezeichnet.

§. 18.

Der Verfasser der Schriften des Lucas, Zeit und Ort der Abfassung derselben.

1. Daß Lucas wirklich der Verfasser der ihm zugeschriebenen Schriften sei, wird durch das christliche Alterthum einstimmig bestätigt. Sein Name, welcher aus Lucanus oder Lucilius [1] abgekürzt ist, wird nur dreimal im Neuen Testament erwähnt, Coloss. 4, 14; Philem. 24; II. Timoth. 4, 11; Stellen, aus welchen hervorgeht, daß Lucas ein Arzt und nicht jüdischer, also hellenischer Abkunft war [2], daß er sich während der römischen Gefangenschaft des Paulus bei diesem befand, und zwar in der ausgezeichneten Stellung eines Mitarbeiters (συνεργὸς), endlich, daß er bei diesem auch in der Zeit, wo der Proceß desselben sich seiner Entscheidung nahete, aushielt.

Diese Angaben sind ganz geeignet, sowohl die oben erwähnten Zeugnisse des christlichen Alterthums, als auch die von uns auf dem Wege der inneren Kritik erlangten Resultate zu bestätigen. Denn wenn die Schriften des Lucas in erster Linie zur Vertheidigung des Apostels bestimmt sind, so liegt es in der Natur der Sache, wie es auch durch den Schluß der Apostelgeschichte bestätigt wird, daß sie erst dann verfaßt werden konnten, als der Proceß des Apostels der Entscheidung entgegen ging. Da aber, wie aus II. Timoth. 4, 11 erhellt, von den vertrauten Jüngern des Apostels nur Lucas um diese Zeit bei ihm gegenwärtig war, so konnte auch nur er bei Abfassung der fraglichen Vertheidigung verwendet werden.

In dieser Beziehung enthält das sogen. muratorische Fragment die eigen-

---

[1] לוּקָא ist eine Corruption wie Demas aus Demetrius, Silas aus Silvanus, Hermas aus Hermogenes, Alexas aus Alexander, Kleopas aus Kleopater, Artemas aus Artemidor u. s. w. (Winer Gramm. §. 16. Anm. 1). Die Cod. Vercell. und Corbej. schreiben Lucanus wirklich (Reuß S. 215). Vgl. Schegg I, 14.

[2] Nach Eusebius (III, 4, 7) war er aus Antiochien: Λουκᾶς δὲ τὸ μὲν γένος ὢν τῶν ἀπὸ Ἀντιοχείας, τὴν ἐπιστήμην δὲ ἰατρὸς, τὰ πλεῖστα συγγεγονὼς τῷ Παύλῳ καὶ τοῖς λοιποῖς οὐ παρέργως τῶν ἀποστόλων ὡμιληκὼς, ἧς ἀπὸ τούτων προσεκτήσατο ψυχῶν θεραπευτικῆς ἐν δυσὶν ἡμῖν ὑπομνήματα θεοπνεύστοις κατέλιπε βίβλοις. Hieronymus (de vir. ill. c. 7): Lucas, medicus Antiochensis, ut ejus scripta indicant, graeci sermonis non ignarus fuit sectator apostoli Pauli. Ebenso Prol. in Matth. Eusebius (Comm. in Luc. Mai I, 149): Ὁ δὲ Λουκᾶς τὸ μὲν γένος ἀπὸ τῆς βοωμένης Ἀντιοχείας ἦν, ἐν ᾗ δὴ οἱ πάντες λογιώτατοι τοὺς Ἴωνας προγόνους αὐχοῦσιν· οὐ μὴν ἀλλὰ πρὸς τὸ κατὰ φύσιν ἑλληνικῷ τῶν ἀνδρῶν ἐπήγετο πλέον ὁ Λουκᾶς ἐν λόγοις, ἅτε ἰατρικῆς ἔμπειρος ὢν ἐπιστήμης. Epiphanius (haer. LI, 11) zählt ihn zu den 70 Jüngern, aber schon Hieronymus sagt von ihm mit Beziehung auf den Prolog des Evangeliums „qui cum domino in carne non fuerat“ (de vir. ill. c. 7). Spätere Nachrichten sagen, daß Lucas Maler gewesen sei (vgl. Langen S. 43).

thümliche Notiz, daß Paulus den Lucas quasi ut juris studiosum mit sich nach Rom gebracht habe [1]. Im Sprachgebrauch aber der römischen Kaiserzeit bezeichnet juris studiosus nichts anderes als einen Rechtsanwalt [2] und man hat also anzunehmen, daß Lucas auf irgend welche Weise die nöthigen Kenntnisse im römischen Recht und den Formen desselben sich erworben habe, um dem Apostel in seinem Proceß als zuverlässiger Rechtsbeistand Dienst leisten zu können.

Wahrscheinlich geschah dieß während der Gefangenschaft des Apostels zu Cäsarea, während welcher Lucas die Rechtsschule im benachbarten Berytus besucht haben wird. Da er als Arzt bereits eine höhere Bildung genossen, so mochte ihm das Studium des Rechts nicht allzu schwer geworden sein. Jedenfalls zeugt nicht nur Sprache und Darstellungscharakter der lucanischen Schriften deutlich von einer nicht gewöhnlichen hellenischen Bildung ihres Verfassers, sondern auch der Inhalt derselben weist auf einen mit der römischen Rechtspraxis auf's Genaueste vertrauten Mann hin.

In der Apostelgeschichte nennt Lucas seinen Namen unter den von ihm aufgeführten Begleitern des Paulus nicht, aber er gibt sich durch die sogen. Wir-Stücke, nämlich 16, 10 ff.; 20, 5 ff.; 27, 1 ff. als Theilnehmer der in denselben erzählten Begebenheiten zu erkennen. Darnach muß Lucas den Paulus auf dessen zweiter Missionsreise von Troas nach Philippi begleitet haben, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß er am letzten Ort zurückblieb, und erst, als der Apostel von der dritten Missionsreise aus Griechenland zurückkehrte, sich ihm wieder anschloß und ihm bis Jerusalem folgte. Ob er beim Apostel während der Gefangenschaft zu Cäsarea geblieben sei, ist nicht ausdrücklich berichtet, doch wird anzunehmen sein, daß er sich von diesem Ort nicht zu weit entfernt habe und fortwährend in Verkehr mit Paulus gestanden

---

[1] Lucas iste medicus post ascensum Christi, cum eum Paulus quasi ut juris studiosum secundum adsumsisset, nomine suo ex opinione conscripsit, dominum tamen nec ipse vidit in carne.

[2] „Ein studiosus juris war nach antiken Begriffen, wie aus Sueton, Nero 32 und A. Gellius, Noct. att. 12, 13, sowie aus zahlreichen Stellen des Corpus juris hervorgeht, nicht ein Studierender der Rechtswissenschaft, sondern ein Rechtsgelehrter, dessen Rath man in gerichtlichen Geschäften einzuholen pflegte. Charakteristisch spricht dieß die angeführte Stelle des Gellius aus: Cur hoc me potius rogas, quam ex istis aliquem peritis studiosisque juris, quos adhibere in consilium *judicaturi* soletis. Der entsprechende griechische Ausdruck ist νομικός (vgl. Arr. diss. Epict. 2, 13; Strabo 12, p. 539)." Q.-S. 1863. S. 94. Anm. 1. Hilgenfeld hält das Fragment für eine Uebersetzung aus dem Griechischen und gab früher die Rückübersetzung τοῦ δικαίου ζηλωτής (Z.-S. 1864. S. 442. Anm. 1) entscheidet sich aber jetzt für δευτεραγωνιστής. Da der Rechtsanwalt als Kämpfer vor Gericht auch ἀγωνιστὴς genannt worden sei, so habe ein nicht allzu geschickter Uebersetzer δευτεραγωνιστὴς mit juris studiosus secundus übersetzt. Lucas war nach Irenäus (adv. haer. III, 14, 1) inseparabilis a Paulo et cooperarius ejus in evangelio, nach Hieronymus (de vir. ill. c. 7) individuus comes apostoli, daher konnte man ihn als Deuteragonisten des Paulus bezeichnen, ähnlich wie Demosthenes περὶ τ. παραπρ. p. 344 von Aeschines sagt: ἔχων Ἰσχανδρον τὸν Νεοπτολέμου δευτεραγωνιστήν (Einleitung S. 95. Anm. 2). Hesse (Das muratorische Fragment 1873. S. 74 f.) findet einen studiosus legum oder legis sc. Mosaicae. Titus war der erste Heidenchrist unter den Schülern des Paulus, Lucas der zweite.

sei [1]. Gewiß ist, daß er auf der Seereise nach Rom unter den Begleitern des Apostels sich befand. Warum Lucas in diesen Stücken sich durch Gebrauch der ersten Person Plural ausdrücklich als Theilnehmer der erzählten Begebenheiten zu erkennen gibt, kann mit voller Sicherheit nicht mehr ausgemacht werden. Von allen Vermuthungen, die zu Erklärung dieser Erscheinung aufgestellt werden, dürfte die begründetste die sein, er wolle damit seinen Lesern andeuten, daß er bezüglich der in jenen Stücken enthaltenen Begebenheiten als Zeuge de visu für den Apostel vor Gericht auftreten werde, ein Umstand, der seinem Leserkreise insofern von Interesse sein konnte, als unter den fraglichen Begebenheiten zum Theil solche sind, die vor einem römischen Gerichte als die beschwerendsten angesehen werden mußten.

Was die Quellen betrifft, welche Lucas bei Abfassung seiner Schriften benützte, so darf nicht angenommen werden, daß ihm während des Schreibens schriftliche Quellen vorgelegen seien, denn seine Darstellung trägt im Großen und Ganzen, sowie im Einzelnen so sehr den Stempel der Originalität, daß dadurch die unmittelbare Benützung schriftlicher Vorlagen ausgeschlossen wird [2]. Offenbar schrieb Lucas aus dem Inhalt seines Bewußtseins heraus und dieser hatte sich ihm theils durch Autopsie, theils, wie er 1, 2 selbst angibt, durch Ueberlieferung derer, welche von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen, gebildet; mit anderen Worten, Lucas hatte sich nicht belehrt, um zu schreiben, sondern um seine eigene Ueberzeugung fest zu gründen; das Schreiben kam zufällig nach. Damit wollen wir indeß nicht läugnen, daß Lucas die Evangelien des Matthäus und Marcus gekannt habe. In dieser Beziehung zeigt sich deutlich, daß er sich in der Composition des ersten Theils der galiläischen Erzählungen an Marcus anschloß, aber es erhellt auch aus vielen einzelnen Stellen, daß er das Matthäusevangelium berücksichtigt haben muß. Es wäre auch kaum zu erklären, wie Lucas bei seinen Bestrebungen, sich in Sachen des Christenthums genau zu belehren, die beiden vor ihm vorhandenen Evangelienaufzeichnungen hätte unberücksichtigt lassen können. Außerdem mußte Lucas gemäß der früher auseinander gesetzten Bedingungen der

---

[1] Die Kirchenväter nehmen für die Apostelgeschichte die Augenzeugschaft des Lucas in Anspruch. Schon im muratorischen Fragment heißt es, „quia sub praesentia ejus singula gerebantur.“ Eusebius (l. c.): καὶ ταῖς τῶν ἀποστόλων πράξεσιν, ἃς οὐκέτι δι' ἀκοῆς, ὀφθαλμοῖς δὲ αὐτοῖς παραλαβὼν συνετάξατο. Hieronymus (l. c.) Evangelium sicut audierat scripsit; acta autem apostolorum sicut viderat composuit. Irenäus macht zum Beweise dafür besonders auf die „Wir“stücke aufmerksam (adv. haer. III, 14, 1).

[2] Auch Bleek erkennt bei allem, was er gegen die Originalität des Lucasevangeliums vorzubringen hat, doch, daß Schleiermacher zu weit gieng, wenn er im Evangelium nur eine äußere Zusammenstellung mehrerer Quellenschriften annahm (S. 323) und Reuß findet außer dem Marcusevangelium vielleicht noch zwei oder drei Grundschriften unterscheidbar, gibt aber in keinem Fall eine mechanische Benützung zu (S. 204). Gegen die Annahme, daß der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte die Schriften des Josephus gekannt habe (Hausrath III, 423 ff., Holtzmann, Z.-S. f. w. Th. 1873. S. 85 ff., Krenkel l. c. S. 441 ff. Wittichen, Leben J. S. 64 u. a. a. O.), vgl. Schürer, Lucas und Josephus, Z.-S. f. w. Th. 1876. 4. H. S. 574—82, dem Holtzmann l. c. 1877. S. 535 ff. erwiedert. Hilgenfeld läßt den universalistisch-judenchristlichen Matthäus und den petrinischen Marcus nebst mindestens einer außercanonischen Evangelienschrift dem paulinischen Evangelisten vorausgehen (Einleitung S. 551).

neutestamentlichen Schriftabfassung den von Marcus und Matthäus aufgenommenen Erzählungsstoff wohl prüfen, um sich zu orientiren, was er für seine Zwecke aus demselben herüberzunehmen hatte, und worin er weiter gehen durfte.

Allein daraus folgt nicht, daß er diesen Erzählungsstoff erst aus den Schriften seiner Vorgänger kennen gelernt, da er ihn wohl bereits von anderer Seite her überliefert erhalten haben konnte, ehe er an sein Prüfungsgeschäft ging. Woher ihm aber eine solche Ueberlieferung zugekommen, liegt hinlänglich in seinem Verhältniß zu Paulus angedeutet. Wir werden sogar noch weiter gehen und behaupten dürfen, daß dieser Apostel nicht nur den christlichen Unterricht des Lucas vermittelt, sondern daß er auch auf die Abfassung seiner Schriften entscheidenden Einfluß ausgeübt habe [1]. Das Mindeste, was man in dieser Beziehung behaupten könnte, wäre, daß Lucas nicht ohne Zustimmung und Billigung des Paulus das Einzelne geschrieben, wahrscheinlicher aber ist, daß er von diesem zum Schreiben veranlaßt und während desselben positiv durch Rath, Anweisung und Belehrung unterstützt worden sei. Außerdem wird man anerkennen müssen, daß die Anklageacte gegen den Paulus, sowie das, was die jüdischen Ankläger zur Unterstützung derselben aufbrachten, also namentlich die frühere Anklage gegen Jesus selbst, als Quelle für den Lucas gedient habe, aber wie sich von selbst versteht, nur in rein formaler Beziehung, indem er daraus zu entnehmen hatte, auf welche Punkte er seine Vertheidigung richten mußte.

In diesem Sinn kann man dann auch zugeben, daß die Erzählung der „Vielen", von welchen Lucas 1, 1 die Rede ist, dem Verfasser als Quelle gedient habe, und darnach ist möglicherweise auch die Notiz des muratorischen Fragments zu erklären, daß Lucas ex opinione geschrieben habe; denn opinio ist in der römischen Rechtssprache der technische Ausdruck für die in der Appellations-Instanz eingebrachte Anklageschrift [2].

2. Der Abfassungsort der lucanischen Schriften kann nach den Resultaten der bisherigen Untersuchung nur Rom gewesen sein. Nur in Rom, wo die Anklage des Apostels verhandelt wurde, war auch eine Vertheidigung desselben am Platz. Wenn Hieronymus praefatio in Matth. behauptet: Lucas in Achaiae Boëtiaeque partibus volumen condidit, so nimmt er diese Behauptung de vir. illust. cp. 7 wieder zurück, indem er hier mit Rücksicht auf den Schluß der Apostelgeschichte sagt: ex quo intelligitur, in eadem urbe librum esse conditum [3]. Uebrigens lassen sich beide Behaup-

---

[1] Dieß ist zu einem guten Theil die Ansicht der Kirchenväter, welche aus dem εὐαγγέλιόν μου des Paulus entstanden sein dürfte (Irenäus III, 1, 1 bei Eus. V, 10, 3. Tertullian c. Marc. IV, 5. Euseb. III, 4, 8. Hier. de vir. ill. c. 7). Chrysostomus in Act. Hom. I, 1: καὶ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον ὃ παρελάβετε τὸ τούτου λέγει· ὥστε οὐκ ἄν τις ἁμάρτοι τὴν πραγματείαν ταύτην αὐτῷ ἀναθείς.

[2] Hesse glaubt, ex opinione solle das dabeistehende suo nomine hervorheben: das ist die Meinung der Leute, daß er selbständiger Verfasser seines Buches sei und nicht bloß die Dictate Anderer niedergeschrieben habe (l. c. 79) und Hilgenfeld übersetzt es mit καθὼς ἔδοξε nach dem Vorwort des Lucas und erklärt sich mit Hesse gegen die Erklärung ἐξ ἀκοῆς von Rönsch (l. c. S. 99).

[3] Da der Commentar später geschrieben wurde (398) als die Schrift de vir. ill.

tungen wohl vereinigen. Wie nämlich aus alten Nachrichten erhellt, begab sich Lucas nach Ausbruch der neronischen Verfolgung nach Achaja, wo er seinen Aufenthalt nahm, und wenn er von hier aus seine Schriften in Umlauf setzte, so konnte der Schein entstehen, als ob sie auch dort verfaßt worden wären.

3. Die Abfassungszeit der lucanischen Schriften läßt sich ziemlich genau bestimmen. Sie können nicht vor Ablauf des zweiten Jahres der römischen Gefangenschaft Pauli und nicht nach Entscheidung seines Processes geschrieben sein. Dieser aber war bei Ausbruch der neronischen Christenverfolgung im Hochsommer 64 sicher zum Austrag gebracht. Wenn demnach Paulus, wie wahrscheinlich ist, im Jahr 61 nach Rom kam, so müssen die lucanischen Schriften zwischen dem Frühjahr 63 und dem Hochsommer 64 abgefaßt sein. Irgend einen Grund, die Abfassungszeit später zu verlegen, findet man weder in alten Zeugnissen, noch in den lucanischen Schriften. Daß Irenäus in der öfters angeführten Stelle adv. haer. 3, 1, 1 nicht behauptet, Lucas habe erst nach dem Tode der Apostel Petrus und Paulus seine Schriften verfaßt, braucht kaum noch bemerkt zu werden [1]. Wenn man aber die Stelle act. 8, 26 als einen Beweis der späteren Abfassung der Apostelgeschichte betrachten wollte, so hat man dieselbe gründlich mißverstanden, denn das αὕτη ἐστὶν ἔρημος kann sich nicht auf Γάζα, sondern muß sich auf ὁδός zurückbeziehen.

(392—97. Vgl. Weiß, Matthäusevangel. S. 6 f. Alzog, Patrologie 3. A. S. 383), so ist natürlich von keiner Correctur die Rede. Allein das in eadem urbe geht auch nicht auf das Evangelium, sondern bezieht sich auf das vorhergehende Romae, wie der Zusammenhang zeigt: aliud quoque edidit volumen egregium, quod titulo apostolicarum πράξεων praenotatur, cujus historia usque ad biennium Romae commorantis Pauli pervenit, id est, usque ad quartum Neronis annum, ex quo intelligimus, in eadem urbe librum esse compositum. Auch Gregor von Nazianz verlegt das Evangelium nach Achaja (Carm. XXXIII). Jüngere Handschriften haben die Unterschrift: ἐν τῇ Ἀττικῇ τῆς Βοιωταίας, zum Theil auch: ἐγράφη ἑλληνιστὶ εἰς Ἀλεξάνδρειαν τὴν μεγάλην (Reithmayr S. 409. Maier S. 121. Langen S. 51. Hilgenfeld S. 549). Auch Kleinasien wurde für die Lucasschriften vermuthet (Overbeck, Hilgenfeld Z.-S. 1871. S. 157). Holtzmann, Ewald, Zeller, Lekebusch, Wittichen u. A. entscheiden sich auch in Betreff des Evangeliums für Rom (Holtzmann l. c. S. 417. Z.S. f. w. Th. 1873. S. 522).

[1] Langen nimmt nach dieser Stelle für das Marcusevangelium die Zeit nach dem Tode des Petrus und Paulus († 67) an, läßt sich aber doch beim Lucasevangelium durch die Apostelgeschichte für das Jahr 61—63 bestimmen (S. 51), da Marcus dem Lucas nicht chronologisch, sondern nur mit Bezug auf Petrus und Paulus vorgestellt werde (S. 60). Wenn man aber das μετὰ δέ κτλ. bei Marcus chronologisch erklärt, so muß auch καὶ Λουκᾶς δέ um so mehr so aufgefaßt werden, als Irenäus mit ἔπειτα Ἰωάννης weiter fährt. Einige Stellen des Marcusevangeliums (z. B. 1, 32. 42. 2, 13. 5, 2) sind allerdings für die Griesbach'sche Hypothese sehr bestechend, machen aber in dieser Auffassung den Marcus zu einem durchaus unselbständigen Schriftsteller. Zur Erklärung von ἔξοδος erinnere ich noch an die Apokryphen, in denen das Wort in der Bedeutung von Lebensende häufig vorkommt. Vgl. Tischendorf Apoc. apocr. 1866 p. 99. 110. 149. Acta apost. apocr. 1851 p. 91. 128. 129. 238 u. a. a. O.

Fünfter Abschnitt.

Die Schriften des Johannes.

Erstes Kapitel.

Ueber die johanneischen Schriften im Allgemeinen.

§. 19.

Sprache und Darstellungscharakter derselben.

Unter den fünf Schriften, welche im neutestamentlichen Canon den Namen des Johannes tragen, sind vier, nämlich das Evangelium und die drei Briefe sich bezüglich ihrer Sprache und ihres Darstellungscharakters so gleich, daß über die Identität ihres Verfassers ein vernünftiger Zweifel nicht obwalten kann. Anders verhält es sich mit der fünften Schrift, der Apokalypse. Diese trägt einen so eigenthümlichen Sprach- und Darstellungscharakter an sich, daß sich unwillkürlich die Vermuthung nahe legt, der Verfasser derselben dürfte von dem der übrigen johanneischen Schriften verschieden sein. Eine solche Vermuthung hat bereits um die Mitte des dritten Jahrhunderts der große Bischof Dionysius von Alexandrien in einer Schrift gegen den Chiliasten Nepos [1], von welcher uns Eusebius h. e. 7, 25 die auf die Apokalypse bezüglichen Fragmente aufbewahrt hat, ausgesprochen und in einer Weise begründet, daß die neuere Zeit, die theilweise aus der Vermuthung eine Behauptung machte, wenig oder nichts hinzuzufügen hatte.

Abgesehen von Anderem, was wir später besprechen werden, macht Dionysius geltend, das Evangelium und die Briefe seien nicht nur ohne Verstöße gegen die griechische Sprache, sondern auch in Wörtern, Satzfügung und Redebau rhetorisch ganz vortrefflich geschrieben und es fehle viel, daß in denselben sich ein barbarisches Wort oder ein solöcistischer oder überhaupt ungebildeter Ausdruck finde. In der Apokalypse dagegen sehe er eine nicht gut griechische Sprache oder Redeweise, wie auch, daß der Verfasser sich barbarischer, ungebildeter Redensarten bediene und zuweilen auch Solöcismen sich zu Schulden kommen lasse. Man kann den Gegensatz zwischen der Sprach- und Darstellungsweise der beiden Partien johanneischer Schriften nicht stärker hervor-

[1] Ἡ δὲ ὑπόθεσις αὐτῶν Νέπως ἦν, ἐπίσκοπος τῶν κατ' Αἴγυπτον, ἰουδαϊκώτερον τὰς ἐπηγγελμένας τοῖς ἁγίοις ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς ἐπαγγελίας ἀποδοθήσεσθαι διδάσκων, καί τινα χιλιάδα ἐτῶν τρυφῆς σωματικῆς ἐπὶ τῆς ξηρᾶς ταύτης ἔσεσθαι ὑποτιθέμενος (Eus. VII, 24, 1).

heben, als dieß von Dionysius geschieht. Würde er mit der Voraussetzung, von welcher er ausgeht, Recht haben, so würde kaum etwas anderes übrig bleiben, als das Dilemma mit Dionysius und vielen Neueren [1] so zu stellen: entweder hat Johannes die Apokalypse geschrieben und dann konnte er das Evangelium und die Briefe nicht schreiben, oder er hat das Evangelium und die Briefe geschrieben und dann kann er nicht der Verfasser der Apokalypse sein [2].

Allein Dionysius hat bei seiner Voraussetzung und den darauf gebauten Schlußfolgerungen sich mehr durch sein verletztes Sprachgefühl als durch sprachwissenschaftliche Erwägungen leiten lassen und folgende wesentliche Punkte übersehen.

Für's Erste nämlich nimmt er nicht Rücksicht darauf, daß, wie aus Apokalypse 1, 10 und vielen anderen Stellen hervorgeht, Inhalt und Form der Apokalypse dem Verfasser im Zustand der Vision mitgetheilt wurde. Sodann erklärt er sich die Sprachmängel und Sprachverstöße aus mangelhafter Kenntniß des Verfassers in der griechischen Sprache und endlich verkennt er auch den Sprachcharakter des Evangeliums und der Briefe. Diese Punkte wollen wir näher betrachten und sorgfältiger als bisher geschehen untersuchen.

1. Wird festgehalten, daß Form und Inhalt der Apokalypse dem Verfasser im Zustande der Vision mitgetheilt wurden, so scheint die vorliegende Frage bereits ihre vollständige Lösung erlangt zu haben. Denn unter dieser Voraussetzung muß man, wie es scheint, weiter annehmen, daß Sprach- und Darstellungsform von dem Urheber der Vision herrühre und daß sie somit, wie beschaffen sie auch sein mag, an und für sich weder für noch gegen die Autorschaft des Johannes beweisen könne [3]. Allein so einfach ist die Sache denn doch nicht. Es gibt allerdings übernatürliche Visionen, bei welchen die göttliche Causalität in einer Weise wirksam ist, daß das Individuelle am Menschen, der dieselben erhält, gar nicht zur Mitthätigkeit kommt, wie eine derartige Vision Paulus (II. Corinth. 12, 1—4) erhielt. Solche Visionen haben das Eigenthümliche, daß sie nicht zu detaillirter Mittheilung an andere bestimmt sind, sie haben ausschließlich den Zweck, zur Selbsterbauung der Individuen zu dienen, welche derselben gewürdigt werden.

Soll aber eine Vision zur Erbauung weiterer Kreise dienen, ist sie also zum Voraus zu dem Zweck verliehen, um an Andere mitgetheilt zu werden, so versteht es sich von selbst, daß neben der göttlichen Wirksamkeit die menschliche Mitthätigkeit, wenn sie auch immer das Secundäre bleiben wird, nicht ausgeschlossen sein kann, da eben sie das Medium zu bilden hat, das in der Vision Geoffenbarte an Andere zu überliefern. Daher wird bei derartigen Visionen wenigstens in der Form, in welche sie eingekleidet sind, die individuelle Eigenthümlichkeit dessen, der sie erhält, immer noch erkennbar sein, wie wir diese Beobachtung auch an den Propheten des Alten Testaments machen können, welche Visionen erhielten und dieselben dann schriftlich niederlegten.

---

[1] Vgl. Bleek S. 724 ff. Reuß S. 159. Wittichen, Der geschichtliche Charakter des Evangeliums Johannes 1869. Pfleiderer Z.-S. f. w. Th. 1869. S. 395 f.

[2] Οὐ μὴν ῥᾳδίως ἂν συνθείμην τοῦτον (Ἰωάννην τῆς ἀποκαλύψεως) εἶναι τὸν ἀπόστολον ... οὗ τὸ εὐαγγέλιον τὸ κατὰ Ἰωάννην ἐπιγεγραμμένον καὶ ἡ ἐπιστολὴ ἡ καθολική (l. c.).

[3] So z. B. Guericke, Hengstenberg, Ebrard, Auberlen, Böhmer, Kliefoth.

Wenn wir darnach auch, wie wir bei den bestimmten Angaben des Apostels nicht anders können, zugeben, daß der Verfasser der Apokalypse sowohl Form als Inhalt in einer Vision erhalten, so behaupten wir darum doch noch nicht, daß die Individualität desselben im Sprach- und Darstellungscharakter seiner Schrift schlechterdings nicht zu irgend einer Ausprägung komme. Vielmehr stellen wir den Satz auf, daß, wenn Johannes der Verfasser der Apokalypse sein soll, in derselben sich auch Spuren der johanneischen Sprach- und Darstellungsweise, wie sie sich nach seinem Lebens- und Bildungsgang bei ihm gestaltet hat, sowie Spuren der geistigen Tendenzen, welche zur Zeit der Abfassung auf ihn einwirkten, vorfinden müssen [1].

2. Was die Sprachmängel und Sprachverstöße der Apokalypse betrifft, so bestehen dieselben vorzugsweise in Fehlern bezüglich der Rection der Präpositionen z. B. εἰρήνη ἀπὸ ὁ ὤν (1, 4), bezüglich der Construction der Appositionen z. B. ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ μάρτυς ὁ πιστός (1, 5) oder φωνὴ — λέγων (4, 1), bezüglich des Gebrauchs der Tempora z. B. des Futur statt des Präsens (4, 9), bezüglich des Gebrauchs des Particip statt des Verbum finit. z. B. 1, 16 und des Verbum finit. statt des Particip z. B. ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος (1, 4) u. s. w.

Man sieht leicht, diese Verstöße sind ganz grobe Verfehlungen gegen die ersten Regeln der Grammatik und man sollte sonach erwarten, daß sie mit einer Unzahl feinerer Sprachfehler verbunden seien. Allein dem ist nicht so, vielmehr zeigt die Ausdrucksweise der Apokalypse, von jenen Verstößen abgesehen, wenn nicht geradezu ein gutes, so doch jedenfalls kein schlechteres Verständniß des Griechischen als z. B. das Marcusevangelium. Dazu kommt, daß der Verfasser unter gleichen Constructionsverhältnissen nicht immer die gleichen Fehler macht, sondern oft in unmittelbarster Verbindung das Richtige und Unrichtige neben einander stellt. Daraus folgt, daß er die Sprachfehler nicht aus Unkenntniß gemacht haben kann. Wenn er z. B. 1, 4 zuerst sagt εἰρήνη ἀπὸ ὁ ὤν und fortfährt καὶ ἀπὸ τῶν ἑπτὰ πνευμάτων, so zeigt er ja klar, daß er ganz gut weiß, daß ἀπὸ die Construction mit dem Genitiv fordert, ein Umstand, der sich in analoger Weise auch in Bezug auf alle oben berührten Sprachverstöße nachweisen läßt. Aber auch auf Uebereilung lassen sich die fraglichen Fehler nicht zurückführen, denn schon eine oberflächliche Prüfung zeigt, daß sie sich gerade in solchen Stellen finden, die mit einer gewissen Solennität hervortreten und welche daher der Niederschreibende am sorgfältigsten überdacht haben muß [2].

Deßwegen legt es sich nahe anzunehmen, der Verfasser habe die fraglichen Fehler mit Fleiß zu dem Zweck begangen, um seiner Rede eine eigenthümliche Färbung, das Colorit alttestamentlicher Prophetie zu geben, wie dieses sich in den unbehülflichen griechischen Bibelübersetzungen der damaligen Zeit darstellte. Diese Ansicht ist auch nicht geradezu zu verwerfen, nur muß

---

[1] Reithmayr S. 775. Maier 468.

[2] Deßhalb genügt zur Erklärung der Sprach- und vermeintlichen Lehrdifferenzen auch die Annahme nicht, daß der Verfasser in verschiedenen Lebensaltern einen verschiedenen religiösen Standpunkt eingenommen habe (Hase, Gesch. Jesu S. 29).

man sich hüten, das fragliche Verfahren auf singuläre und subjective Willkür zurückzuführen[1]. In den zahlreichen pseudoprophetischen und pseudoapokalyptischen Schriften, welche in der ersten christlichen Zeit entstanden, und von welchen uns noch einige ganz, andere in Fragmenten geblieben sind, begegnen wir wirklich dem Bestreben, durch mitunter abenteuerliche Mißhandlung des griechischen Sprachgenius die Sprache des alttestamentlichen Prophetenthums nachzuäffen. In Folge davon entwickelte sich eine eigenthümliche Literaturgattung, die ihre besondere Sprachweise hatte. So barbarisch diese auch in den Ohren von Griechen klingen mochte, es mußte sich doch jeder derselben bedienen, der in apokalyptischer oder prophetischer Form vermittelst der Schrift auf einen Leserkreis einwirken wollte. Nun aber versteht es sich von selbst, daß von einem solchen künstlich hergestellten Literaturproduct auf die gewöhnliche Sprachweise des Verfassers nicht zurückgeschlossen und noch weniger ihm die Urheberschaft desselben abgesprochen werden dürfte, wenn er etwa in andern Schriften einen verschiedenen Sprachcharakter zeigte. Dieß gilt auch in Bezug auf die johanneischen Schriften. Wenn auch die Apokalypse, wie dieß ausdrücklich bezeugt ist, dem Verfasser in der Vision mitgetheilt wurde, so müssen wir doch annehmen, daß diese Mittheilung in keiner andern Sprachweise vermittelt wurde, als in der, welche sich als gewöhnliche apokalyptische Sprache gebildet hatte. Wir können daher von der Sprachweise der Apokalypse keinen Schluß machen auf die andern Schriften ihres Verfassers und umgekehrt, und man muß also bei Entscheidung dieser Frage, ob die Apokalypse einerseits und die übrigen Johannes-Schriften andererseits einen und denselben Urheber haben, von dem jeweiligen Sprachcharakter, den sie zeigen, vollständig absehen und darf sich bloß auf anderweitige, sei's äußere, sei's innere Zeugnisse stützen[2].

Allein gerade die Vergleichung mit diesen Schriften würde auch zeigen, wie gänzlich unhaltbar jene Ansicht wäre. Durch die johanneische Apokalypse weht ein Geist, der durch sich selbst Bürge ist für ihre Originalität und Ursprünglichkeit, und der den Gedanken, daß sie bloß in Nachahmung fremder Muster zusammengestoppelt sei, nicht festhalten läßt. Wir müssen daher zu Erklärung der fraglichen Erscheinung einen anderen Weg einschlagen und diesen zeigen uns die Erfahrungen, die man im Laufe der Zeit in der Kirche bei Ekstatischen auch sonst gemacht hat.

Bei jeder Ekstase, auch der natürlichen, findet erfahrungsmäßig bei den betreffenden Individuen eine Veränderung ihrer Ausdrucksweise und der derselben zu Grunde liegenden plastischen Vorstellungskraft statt. Am meisten aber pflegt dieß der Fall zu sein, wenn die Ekstase eine übernatürliche ist und mit einer solchen eine Vision sich verbindet. Hier findet zweierlei statt, einerseits eine innere Erregung des Verzückten, durch die seine Seelenkräfte über das gewöhnliche Maß hinausgehoben werden, und andererseits eine objectiv belehrende Einwirkung, welche ihrem materiellen Gehalt nach vom heiligen Geist stammt, aber in Formen eingekleidet ist, welche der natürlichen, durch

---

[1] Vgl. Lücke, Einleitung. 2. A. S. 664. Bleek, Einleitung. 3. A. S. 725. Reithmayr S. 784. Maier S. 452.

[2] Vgl. Düsterdick, Kritisch-exegetisches Handb. über die Offenbarung. 2. A. 1877. S. 77 f.

die Erregung gesteigerten und dadurch modificirten Fassungskraft des betreffenden Individuums angepaßt sind. Jene innere Erregung nämlich ist nicht Vernichtung irgend eines Seelenvermögens, auch nicht Neuschaffung eines solchen, sondern bloß eine Veränderung des Zustandes der Seele, durch welche diese in den geheimnißvollsten Tiefen ergriffen und die in denselben schlummernden oder zum Schlummer gebrachten Fähigkeiten, welche sonst nicht oder nicht mehr zur Bethätigung kommen würden, aufgeweckt und in Action gesetzt werden. Der Mensch bleibt im Zustand der Vision im Wesentlichen, was er war, aber indem er durch dieselbe auf sein tiefstes Wesen zurückgeführt wird, muß in Bezug auf das, was bloß zu seinen erworbenen Fähigkeiten gehört, eine nach der Art der Vision tiefer oder weniger tief gehende Veränderung eintreten.

Diese erworbenen Fähigkeiten können nämlich ganz verschwinden, wie in den Visionen, welche weder durch Bild noch Wort vermittelt sind, oder aber sie können zum Theil beibehalten werden, wobei dann das eigenthümliche Verhältniß eintritt, daß die früher und bewußtlos erworbenen Fähigkeiten fester haften als die später und mit Bewußtsein erworbenen. Dieß gilt insbesondere in Bezug auf die Sprache und die Typen, nach welchen die Einbildungskraft thätig ist. Die Sprachweise, welche man in unbewußter Kindlichkeit gelernt, sowie die Bilder, an welchen die Einbildungskraft sich zuerst geübt, treten im visionären Zustand immer in den Vordergrund und wenn bei Zwei- und Mehrsprachigen auch das Materielle an der Sprache, nämlich das zum Laut umgebildete Wort, aus einem fremden, später angelernten Idiom beibehalten wird, so conformirt sich doch das geistige Element und die dem Sprechen zu Grund liegende Anschauungsweise dem Charakter gemäß, welcher sich in der Kindheit formirt hat und sucht die äußeren Sprachelemente, wie sie in der Declination und Conjugation, dem Gebrauch der Modi und Tempora u. s. f. Gestalt gewinnen, nicht nach den Gesetzen des fremden Idioms auszuprägen, sondern nach denen der eigenen Muttersprache umzugestalten.

Wenden wir nun dieß auf die fragliche Spracherscheinung der Apokalypse an, so erhalten wir ein ganz anderes Resultat als das, zu welchem Dionysius und seine Nachsprecher gekommen. Was wir nämlich oben als Sprachverstöße angeführt, ist dieß nur nach dem griechischen, nicht aber nach dem hebräischen oder semitischen Sprachgebrauch. Die als fehlerhaft bezeichneten Constructionen sind nach semitischer Weise ganz richtig gemacht und erscheinen nur deßwegen als fehlerhaft, weil die äußeren Laute, vermittelst deren sie durchgeführt sind, nach dem gewöhnlichen Gebrauch eine andere, nämlich eine griechische Construction verlangen. Daraus folgt zweierlei, einerseits, das Griechische kann nicht Muttersprache des Verfassers gewesen sein, und sodann, dieser muß im gewöhnlichen Zustande ein besseres Griechisch gesprochen haben als sich in der Apokalypse zeigt, eben weil der Zustand der Vision eine Alterirung der erworbenen Fähigkeiten mit sich bringt, welche im vorliegenden, wie in ähnlichen Fällen wegen Einmischung heterogener Sprachelemente nur eine Deteriorirung sein konnte.

3. Wenn Dionysius den Stil des Evangeliums[1] und der Briefe gut

[1] Q.-S. 1868. S. 11 ff.

griechisch findet, so hat er nur in untergeordneter Weise, nur in Bezug auf das Lexicalische und die ersten Elemente der Grammatik Recht. Es findet sich in diesen Schriften kein Wort, das nicht gut griechisch wäre, und die Construction des einfachen Satzes ist immer so beschaffen, daß auch ein strenger Grammatiker nichts daran auszusetzen hätte. Dazu kommt noch ein eigenthümlicher Hauch von Anmuth und Lieblichkeit, welcher über die ganze, in schönem rythmischem Fluße melodisch hinströmende Darstellung verbreitet ist, so daß man sich nicht verwundern darf, wenn die Griechen in diesen Schriften nicht nur sprachlich nichts Anstößiges fanden, sondern auch sich gerade in dieser Beziehung von ihnen angezogen fühlten.

Dessenungeachtet fehlt viel, daß sie gut griechisch abgefaßt wären, ja man kann sogar sagen, daß, von der Apokalypse abgesehen, keine neutestamentliche Schrift, auch das Marcusevangelium nicht, in Bezug auf Sprach- und Darstellungscharakter so sehr dem eigenthümlich griechischen Sprachgenius widerstrebt, wie das Evangelium und die Briefe des Johannes. Wir weisen in dieser Beziehung nur auf einen Umstand hin, nämlich daß sich der Verfasser fast durchgängig nur auf Anwendung des einfachen Satzes beschränkt, eine Beschränkung, welche das Griechische zwar zuläßt, die aber demselben nicht natürlich ist, da es den zusammengesetzten Satz, also einen künstlichen Periodenbau fordert. Darin liegt der Beweis, daß der Verfasser sich den Gedanken nicht in griechischer, sondern in hebräischer Weise formirte und ihn dann erst vermittelst griechischer Worte zum Ausdruck brachte. Es zeigt sich also bei ihm eine Opposition des Gedankens und der Rede. Der Erstere weist auf Paläſtina als seine Heimath hin, die Letztere ist in fremdem Lande angelernt, aber nur soweit, als es das Bedürfniß, sich mit den Landeseingeborenen ohne Anstoß zu verständigen, erforderte, während die tieferen Eigenthümlichkeiten ihrer Sprache dem Verfasser fremd blieben.

4. Wenden wir dieß auf die Frage an, die uns beschäftigt, so ergibt sich uns sogar positiv ein gewisses Band, welches den Verfasser der Apokalypse an den Verfasser der übrigen johanneischen Schriften knüpft. Der Verfasser der Apokalypse kann kein geborener Grieche sein. Ein solcher würde die apokalyptische Sprachweise carricaturmäßig gehandhabt haben, was in der Apokalypse durchaus nicht der Fall ist. Der Verfasser derselben manipulirt, wie jeder Sprachenkundige sogleich herausfühlen muß, seine Sprachverstöße mit vollem Ernst, was man nur bei einem solchen annehmen darf, der in seinem Denken Semite geblieben war. Dieser Semitismus, der auch in den übrigen johanneischen Schriften sich zeigt, beweist zwar noch nicht die Identität des jeweiligen Verfassers, liefert aber die Voraussetzung für die Annahme derselben, während der eigentliche Beweis mit andern Mitteln geführt werden muß. Aber auch bezüglich eines anderen Punktes ergibt sich aus der Sprachweise der johanneischen Schriften ein Zusammentreffen derselben unter einander. Beide Partien nämlich können nicht früher abgefaßt sein, als bis sich im Herrschaftsgebiet der griechischen Sprache eine Richtung bildete, welche es rücksichtslos darauf anlegte, die griechische Sprache sozusagen in hebräische Denkformen zu gießen. Eine solche Richtung aber entstand erst nach der Zerstörung Jerusalems, als eine große Masse von Angehörigen der Pharisäer- und Zelotenpartei theils als Gefangene, theils als Flüchtlinge in die griechisch redenden Länder zerstreut

wurden. Diese Leute waren weit entfernt, den trotzigen Starrsinn abzulegen, welcher zur Zerstörung ihrer Hauptstadt und ihres Tempels geführt hatte, vielmehr suchten sie nicht nur ihre Theorien, sondern auch die Methode, die sie in Palästina angewendet, auf griechischen Boden zu verpflanzen. Diese Methode war eine doppelte, nämlich die halachische, welche darin bestand, den Lehrstoff des Alten Testamentes durch Herstellung analoger Bücher zu vermehren und die haggadische, welche vermittelst didactischer und hermeneutischer Künste das bereits im Alten Testament zu finden suchte, was von der herrschenden Partei zu allgemeiner Geltung gebracht werden wollte[1]. Indem man diese Methode auch in griechisch redenden Ländern zur Anwendung brachte, mußte man dem jüdischen Sprachgeist Gewalt anthun, und so entstand ein Zwittergriechisch, das sich wesentlich von jenem bloß mangelhaften Griechisch unterscheidet, welches wir bei Schriftstellern jüdischer Abkunft vor der Zerstörung Jerusalems finden. Dieses zeigt unverkennbar das Streben, den hebräischen Gedanken in einen griechischen umzubilden, während bei jenem gerade das Gegentheil stattfindet. Da die Apokalypse wie die übrigen johanneischen Schriften in dem fraglichen Zwittergriechisch geschrieben sind und der Unterschied nur der ist, daß jene die haggadische, diese die halachische Methode repräsentiren, so ergibt sich von selbst, daß dieselben in einer Zeit geschrieben sein müssen, wo jenes seltsame Sprachidiom Geltung hatte. Diese Zeit aber begrenzt sich einerseits durch den Termin der Zerstörung Jerusalems und anderseits den des Barcochbaschen Aufstandes.

Zweites Kapitel.

Vom Johannesevangelium insbesondere.

§. 20.

Ueber den Zweck des Johannesevangeliums.

1. Die ältesten äußeren Zeugnisse über den Zweck des johanneischen Evangeliums theilen sich in zwei Klassen, von denen die eine denselben in Bekämpfung von Häretikern, die andere in Ergänzung der Synoptiker setzt. In die erste Klasse gehört die Angabe des Irenäus (adv. haer. 3, 1, 11), Johannes habe zu Bekämpfung der Lehre des Cerinthus sein Evangelium mit den Worten begonnen: Im Anfang war das Wort[2] u. s. w. In die zweite Klasse gehört zunächst der Bericht des Clemens Alexandrinus bei Euseb. (h. e.

---

[1] Schürer S. 35. Die Halacha ist der gesetzliche Bestandtheil der Ueberlieferung, die Summe der mündlich überlieferten Gebote, eine Ergänzung der Thora. Die Haggada ist die practisch-erbauliche Auslegung der Schrift.

[2] Hanc fidem annuntians Joannes Domini discipulus, volens per evangelii annuntiationem auferre eum, qui a Cerintho inseminatus erat hominibus, errorem, et multo prius ab his qui dicuntur Nicolaitae, qui sunt vulsio ejus quae falso cognominatur scientia, ut confunderet eos et suaderet, quoniam unus Deus, qui omnia fecit per Verbum suum.

6, 14), Johannes habe als der letzte von allen (Evangelisten) bemerkt, daß das Somatische in den Evangelien kund gegeben sei und habe, von seinen Bekannten aufgemuntert, in der Gottbegeisterung ein pneumatisches Evangelium verfaßt. Sodann ziehen wir hieher die Aussage des Eusebius selbst (h. e. 3, 25, 7), welche er aus der Ueberlieferung geschöpft haben will und in seiner geschnörkelten Weise so formulirt: Man sagt, nachdem bereits Marcus und Lucas ihre Evangelien herausgegeben, sei Johannes, welcher die ganze Zeit über der ungeschriebenen Verkündigung sich bedient habe, am Ende aus folgender Ursache auch zum Schreiben gekommen. Nachdem die drei vorher geschriebenen Evangelien bereits allgemein verbreitet worden und auch zu ihm gelangt seien, hätte er sie, sagt man, zwar angenommen, indem er ihre Wahrhaftigkeit bezeugte, nur bleibe, hätte er gefunden, für die Aufschreibung noch übrig die Erzählung des von Christus zuerst und im Anfange der Verkündigung Gewirkten [1].

Diese Angabe des Eusebius wiederholt auch im Wesentlichen Hieronymus (de vir. illustr. c. 9), aber nur als Angabe anderer, nachdem er vorher seine eigene geschichtliche Ueberzeugung in folgenden Worten ausgesprochen: Johannes hat zuletzt von allen sein Evangelium geschrieben auf Bitte der Bischöfe Asiens, indem er sich gegen Cerinthus und andere Häretiker und hauptsächlich gegen die Lehre der damaligen Ebioniten erhoben, deren Behauptung dahin lautet, Christus sei vor Maria nicht gewesen, weßwegen er sich auch genöthigt gesehen, dessen göttliche Geburt auseinander zu setzen [2].

Ueberblickt man diese Zeugnisse, so sieht man leicht, daß sie alle recht wohl neben einander bestehen können, denn wenn z. B. Irenäus und zwar nur in einer beiläufigen Notiz bloß von einer Berücksichtigung des Cerinthus im Johannesevangelium spricht, so schließt dieß nicht aus, daß der Verfasser dieser Schrift auch andere Häretiker bekämpft und noch andere Zwecke verfolgt habe. Allein wenn man schon den Einwurf eines Widerspruches unter den Zeugen entschieden abzuweisen berechtigt ist, wenn man ferner auch davon absehen könnte, daß die Angaben des Clemens Alexandrinus und Eusebius deutliche Spuren der Entstehung aus der Reflexion einer späteren Zeit an sich tragen, so müßte man doch zugeben, daß sie alle zusammen nicht genügen, um die Zweckbeziehung des Evangeliums vollständig zu erklären, denn wenn man

---

[1] Οὐκοῦν ὁ μὲν Ἰωάννης τῇ τοῦ κατ' αὐτὸν εὐαγγελίου γραφῇ τὰ μηδέπω τοῦ βαπτιστοῦ εἰς φυλακὴν βεβλημένου πρὸς τοῦ Χριστοῦ πραχθέντα παραδίδωσιν, οἱ δὲ λοιποὶ τρεῖς εὐαγγελισταὶ τὰ μετὰ τὴν εἰς τὸ δεσμωτήριον κάθειρξιν τοῦ βαπτιστοῦ μνημονεύουσιν. l. c. 12.

[2] Ebenso Comm. in Matth. prolog: Ultimus Johannes apostolus et evangelista ... cum esset in Asia, et jam tunc haereticorum semina pullularent Cerinthi, Ebionis et ceterorum, qui negant Christum in carne venisse, quos et ipse in epistola sua antichristos vocat (1 Joann. 2, 18). Allgemein charakterisirt Origenes das Evangelium: οὐδεὶς γὰρ ἐκείνων ἀκράτως ἐφανέρωσεν αὐτοῦ τὴν θεότητα ὡς Ἰωάννης... τολμητέον τοίνυν εἰπεῖν ἀπαρχὴν μὲν πασῶν γραφῶν εἶναι τὰ εὐαγγέλια, τῶν δὲ εὐαγγελίων ἀπαρχὴν τὸ κατὰ Ἰωάννην (I, 6 in Joann.). Epiphanius (haer. LI, 12. LXIX, 23). Augustinus (in Joann. 36): Ceteri tres evangelistae tanquam cum homine Domino in terra ambulabant, de divinitate ejus pauca dixerunt: istum autem quasi piguerit in terra ambulare, sicut ipso exordio sui sermonis intonuit, erexit se non solum super terram et super omnem ambitum aëris et coeli, sed super etiam exercitum angelorum omnemque constitutionem invisibilium potestatum et pervenit ad eum, per quem facta sunt omnia.

diese unter dem Gesichtspunkt der Ergänzung der synoptischen Evangelien auffaßt, so entsteht sogleich die Frage, warum hat der Verfasser gerade so, wie er gethan, und nicht anders ergänzen wollen? eine Frage, die umsomehr aufgeworfen werden muß, als die synoptischen Berichte noch manche Lücken zeigen, welche durch den Bericht des Johannes nicht ausgefüllt sind.

Faßt man aber die Zweckbeziehung unter dem Gesichtspunkt der Polemik gegen Häretiker auf, so fragt sich wieder, sind dieselben im Einzelnen nach ihren Dogmen und Aufstellungen berücksichtigt oder ist auf ihren gemeinsamen Ursprung zurückgegangen und die Bekämpfung gegen diesen gerichtet?

Dazu kommt noch, daß sich im Johannesevangelium gar vieles findet, dessen Aufnahme weder von dem einen noch andern der angeführten Gesichtspunkte aus erklärt werden kann. Deßwegen können wir uns zur Beantwortung der Frage nach dem Zwecke des Johannesevangeliums mit den äußeren Zeugnissen nicht begnügen, sondern müssen uns zu diesem Behuf auf den Weg der inneren Kritik begeben.

2. Das Johannesevangelium trägt am wenigsten von allen Evangelien einen reinen Erzählungscharakter an sich. Es beginnt in seinem Prolog mit einer dogmatischen Auseinandersetzung über den Logos und die folgende Darstellung bis zum Schluß ist mit Reflexionen des Evangelisten theils über einzelne Begebenheiten, theils über ganze Perioden des Lebens Jesu durchwoben. Wir behaupten nun, soll der Plan des Verfassers sich irgendwie verrathen haben, so muß er in diesen Auseinandersetzungen und Reflexionen hervortreten. Eine Frage hiebei kann nur das sein, an welche derselben wir unsere Untersuchung anknüpfen sollen, damit das Resultat am einfachsten und klarsten sich ergebe.

In dieser Beziehung scheint uns aber die Natur der Sache zu fordern, daß wir die Ausführung besonders berücksichtigen, welche der Verfasser sei's durch Stellung an den Anfang oder an den Schluß des Werkes, oder eines Abschnittes, sei's durch besondere Weitläufigkeit, sei's durch eigenthümliche, eindrückliche Fassung auch besonders hervorhebt. Darnach haben wir zunächst zu betrachten den Prolog 1, 1—18, sodann den dem Prolog an Umfang fast gleichkommenden pragmatisch gehaltenen Abschnitt 12, 37—50, weiterhin die mit großem Nachdruck an die Spitze eines Abschnittes gestellte orientirende Notiz 13, 1, ferner die in directer Ansprache an den Leser gerichteten Bemerkungen 20, 30 und 31 und endlich die Schlußbemerkungen des Buches 21, 24 und 25.

3. Was den Prolog betrifft, so nimmt er schon als solcher eine so hervorragende Stellung ein, daß es wohl keinem Zweifel unterliegen kann, es seien die in demselben enthaltenen dogmatischen Auseinandersetzungen das eigentliche Grundthema der ganzen Schrift, so daß alles in dieselbe Aufgenommene näher oder entfernter zu Begründung der Sätze des Prologs bestimmt sei. Es könnte darnach scheinen, als ob wir bereits am Ziele unserer Untersuchung angekommen wären und nur noch im Einzelnen die Behauptung durchzuführen hätten, das Evangelium sei geschrieben, um auf historischem Wege den Beweis für die im Prolog enthaltenen Thesen herzustellen.

In der That hätte auch ein solches Verfahren viel für sich, hier aber wäre es weniger am Platze, indem es schon deßwegen zu Weitläufigkeiten

führen müßte, weil in der Ausdeutung des Prologs die Ansichten noch sehr weit auseinander gehen. Wir lassen sonach vorläufig den Prolog bei Seite und werden, nachdem wir auch für dessen Auslegung eine feste Basis gewonnen, später wieder auf ihn zurückkommen. Nur zwei Punkte, welche keines weiteren Beweises bedürfen, wollen wir gleich hier feststellen, nämlich einmal, daß im Sinn des Evangelisten der Fleisch gewordene Logos die historische Person Jesu ist und sodann, daß der Abschnitt 1, 19—34 seinem wesentlichen Inhalte nach nur dazu dient, den historischen Beleg für die im Prolog V. 15 enthaltene Behauptung: Johannes gibt Zeugniß u. s. w. zu liefern. Es geht dies unleugbar aus der Formel καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάννου, mit welcher dieser Abschnitt an das Vorhergehende angeknüpft ist, hervor[1].

4. In dem Abschnitt 12, 37—50 gibt der Verfasser eine Verständigung über die Thatsache, daß die Judäer und insbesondere die Einwohner von Jerusalem, in welchen das Judäerthum gipfelte, durch den Herrn nicht für seine Sache gewonnen wurden. Wie sich aus den Anfangsworten: obwohl Jesus so viele Zeichen gethan, ergibt, bezieht sich der Evangelist auf seine bisherige Darstellung zurück und diese bildet somit die Voraussetzung, auf welcher seine Reflexion sich bewegte. Wir haben daher Grund zu der Annahme, daß diese Darstellung zu dem Zweck unternommen worden, die Einleitung zu der im vorliegenden Abschnitte gegebenen Verständigung zu bilden, näherhin das historische Material darzubieten, an dem die Punkte, welche den Gegenstand der Verständigung constituiren, ihre Bewährung finden sollten. Diese Annahme findet ihre volle Bestätigung durch die Betrachtung der einzelnen Hauptsätze unseres Abschnittes und ihres jeweiligen Verhältnisses zu der vorausgehenden Darstellung.

a. Zunächst gibt der Verfasser ganz im Allgemeinen die Thatsache zu, daß die Judäer nicht geglaubt hätten, indem er aber sogleich in V. 38—41 zeigt, daß dadurch nur die alttestamentlichen Prophezeiungen sich erfüllt hätten, constatirt er, daß die fragliche Thatsache keine Instanz gegen das, was er in Betreff Jesu behauptet, bilden könne. Es muß also eben diese Thatsache als Gegenbeweis gegen die Ansichten, welche der Verfasser vertritt, gebraucht worden sein und es entsteht somit für uns die Aufgabe, zu ermitteln, wie die These der Gegner wohl gelautet haben möge.

Diese Aufgabe ist leicht zu lösen. Wenn der Verfasser seine Auseinandersetzung beginnt: „Obwohl Jesus soviele Wunder vor ihnen (den Judäern) gewirkt, so glaubten sie doch nicht an ihn", so ist klar, daß die Behauptung der Gegner dahin gegangen sein muß: Die Judäer glaubten nicht an Jesus, weil er vor ihnen nicht Wunder gewirkt. War aber dieß die gegnerische Behauptung, so leuchtet von selbst ein, was die Aufgabe unseres Verfassers sein mußte. Er mußte nachweisen, daß Jesus wirklich vor Judäern Wunder gewirkt. Und in der That, wenn wir die im vorhergehenden Context erzählten Wunder übersehen, so sind es mit zwei Ausnahmen, nämlich der Wasserverwandlung zu Cana 2, 1 ff. und der Heilung des Sohnes des βασιλικός

[1] Mitunter will man hierin eine Rücksichtnahme auf Johannesjünger sehen (Maier S. 130. Ewald l. c. I, S. 13. Langen S. 76).

4, 46 ff., lauter solche, welche entweder in Jerusalem und seiner nächsten Umgebung oder so gewirkt wurden, daß Judäer unmittelbar davon Kenntniß bekamen, wie dies nach Johannes 6, 22 der Fall war bei den Wundern der Brotvermehrung und des Wandelns auf der See.

Darnach dürfen wir feststellen, daß der Verfasser in den Wundererzählungen aus der Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, also in der Abtheilung seiner Schrift, welche sich von 1, 35—12, 36 erstreckt, unter anderem den Zweck verfolge, nachzuweisen, daß Jesus wirklich vor Judäern und insbesondere in Jerusalem Wunder gewirkt. Nur müssen wir dabei bemerken, daß er jedenfalls nicht alle solche Wunder erzählen will, denn er weist wiederholt noch auf andere Wunder vor derselben Umgebung hin, welche nicht zur Darstellung kommen (cfr. 2, 23; 3, 2; 4, 45 u. s. w.). Es ist also eine Auswahl, welche er in dieser Beziehung gibt, wie denn auch sein nächster Zweck, soweit wir ihn vorläufig kennen, nicht mehr erheischte. Von welchen Gesichtspunkten er sich aber bei dieser Auswahl leiten ließ, werden wir später sehen.

b. Im weiteren Verlauf limitirt der Verfasser sein allgemeines Zugeständniß in Betreff des Unglaubens der Judäer dahin, daß sogar von den Obern viele an Jesum geglaubt, aber den Glauben nicht bekannt hätten, womit von selbst ausgesagt ist, daß das Gleiche auch bei Vielen aus dem gemeinen Volk der Fall gewesen. Als Grund für das Verhalten dieser Leute gibt er einerseits strenge Repressivmaßregeln der Pharisäerpartei gegen die Bekenner Jesu und andererseits den Mangel an Gesinnungstüchtigkeit, das Beherrschtsein von Menschenfurcht bei denselben an.

So etwas konnte natürlich in einer zur Verständigung bestimmten Auseinandersetzung nicht bloß als Behauptung hingestellt, es mußte historisch bewiesen werden. Wirklich ist auch diesem Beweise ein großer Raum in dem vorhergehenden Abschnitt gewidmet. Schon 3, 1 ist nicht vergessen, hervorzuheben, daß Nicodemus nur des Nachts zum Herrn zu kommen wagte, und es findet sich in der Folge kaum Ein Kapitel, in welchem nicht eine gewaltthätige Polizeimaßregel der im Synedrium dominirenden Pharisäerpartei oder ein Zug der dadurch herabgewürdigten und eingeschüchterten Volksstimmung verzeichnet wäre. Besonders instructiv in dieser Beziehung ist der Abschnitt 7, 12—10, 21, der die Beschreibung der Reise zum Laubhüttenfest enthält und der fast ausschließlich zu dem Zweck componirt zu sein scheint, einen Einblick in das zu Jerusalem herrschende Treiben, in die Stimmung des Volks, die Maßregeln der Oberen und das Verhalten Jesu den verschiedenen Meinungs- und Gesinnungsschattirungen gegenüber zu gewähren. Wir sind darnach berechtigt, als weiteren Zweck des Verfassers für diese Abtheilung seines Werkes den Nachweis anzunehmen, daß das Bekenntniß des Christenthums unter den Judäern und vorzüglich in Jerusalem gewaltsam unterdrückt wurde. Durch diesen Nachweis führt der Verfasser den historischen Beweis gegen die Instanz, die aus der Thatsache des Unglaubens der Judäer gegen ihn gebildet wurde, während er vorher durch seine Berufung auf das A. T. den theologischen Gegenbeweis geliefert hatte.

c. Von Vers 44—50 finden sich Aussprüche Jesu verzeichnet, in welchen er von sich der Hauptsache nach dasselbe prädicirt, was im Prolog vom

Logos ausgesagt wird. Diese Aussprüche bilden, wie aus dem ganzen Context erhellt, nicht eine zusammenhängende Rede Jesu, welche er etwa bei irgend einer Gelegenheit gehalten, sondern nehmen dieselbe Stellung ein, wie die im Prolog 1, 15 enthaltene Anführung des Zeugnisses des Täufers, d. h. es ist eine vom Evangelisten herrührende Zusammenstellung von Fragmenten aus verschiedenen Reden des Herrn, und es findet nur der Unterschied statt, daß, während bei jenem Zeugniß die vollständige und urkundliche Fassung nachträglich beigebracht ist, sie hier dem Zusammenhange nach schon vorausgeschickt sein muß.

In der That zeigt auch schon eine oberflächliche Vergleichung, daß die fraglichen Aussprüche Jesu sämmtlich solchen Lehrreden entnommen sind, welche in der vorausgehenden Abtheilung in voller Ausführlichkeit gegeben wurden. Aus der Stellung, welche diese Gruppe von Aussprüchen zum unmittelbar Vorausgehenden einnimmt, erhellt, daß sie einen Theil der in unserem Abschnitt eingeleiteten Verständigung bilden und daß somit im Munde der Gegner zu dem Satze: Jesus hat vor Judäern nicht Wunder gewirkt, der weitere getreten sein muß: er hat sich auch vor denselben über seine Person und Sendung nicht so ausgesprochen, wie es in dem Prolog von ihm prädicirt wird. Es hatte somit der Evangelist in dieser Beziehung eine ähnliche Aufgabe, wie wir sie in Betreff der Wunder gefunden, und wir können demnach behaupten, daß er in der Abtheilung 1, 35—12, 36 durch Wiedergabe einzelner vor Judäern gehaltenen Reden Jesu den Beweis liefern will, daß dieser sich wirklich vor denselben im Sinn des Prologs ausgesprochen.

d. Wenn, wie aus unserer bisherigen Darstellung erhellt, Jesu zum Vorwurf gemacht wurde, daß er nicht unter den Judäern gewirkt, so muß sich mit diesem Vorwurf ein weiterer verknüpft haben, nämlich, daß er die Stätte seiner Wirksamkeit nach Galiläa verlegte. Dieß erhellt aus dem in der ganzen Abtheilung von 1, 35—12, 36 stark hervortretenden Bestreben des Evangelisten, zu zeigen, daß Jesus nur durch die Nachstellungen der Judäer gezwungen, Galiläa zum Schauplatz seiner Wirksamkeit machte, während er es auf Judäa abgesehen hatte. Es wird namentlich hervorgehoben, daß Jesus durch Gewinnung seiner ersten Jünger seine messianische Thätigkeit in Judäa begann (1, 35 ff.), daß sein sofortiger Abgang nach Galiläa (1, 44) nur ein ἐξέρχεσθαι, ein vorübergehender Ausflug sein sollte, daß Jesus, nachdem er sich den Einwohnern von Jerusalem nicht anvertrauen konnte, nicht gleich nach Galiläa, sondern zuerst in die Landschaft von Judäa zurückgezogen (3, 22), daß er erst durch die Kunde von der Einkerkerung des Täufers bewogen wurde, Judäa zu verlassen und nach Galiläa zu ziehen (4, 1 ff.), daß er später nur deßwegen in Judäa nicht wandeln, d. h. andauernd wirken wollte, weil die Judäer ihn zu tödten suchten (7, 1 ff.). Besonders bezeichnend in dieser Beziehung ist, daß der Verfasser bei Erzählung des Wunders zu Kana ausdrücklich beifügt, daß dasselbe das erste und bei dem Heilungswunder an dem Sohne des βασιλικός, daß es das zweite von den in Galiläa gewirkten Wundern sei, Bemerkungen, die offenbar den Zweck haben, zu beweisen, daß Jesus ursprünglich Judäa, nicht Galiläa zur Stätte seiner Wunderwirksamkeit habe machen wollen.

e. Halten wir nun dieses Resultat mit dem, was sich uns früher er-

geben, zusammen, so vermögen wir klar die historische Situation zu erkennen, in welcher sich der Verfasser der Abtheilung 1, 35—12, 36 befand. Es ist im Grunde ein alter Vorwurf, welchem er sich gegenüber gestellt sah, ein Vorwurf, der schon in der Entstehungsgeschichte des Matthäusevangeliums eine Rolle gespielt, nämlich der Vorwurf, daß Jesus in Galiläa gewirkt habe. Aber der Vorwurf geht in eine ganz andere Spitze aus als in dem von uns früher erörterten Rundschreiben des Synedriums. Während dieses in der schimpflichen Aeußerung, Jesus sei ein galiläischer Verführer, allerdings einen Gegensatz zwischen Judäa und Galiläa statuirt, so beschränkt sich derselbe doch allem Anschein nach nur auf den Unterschied der Bildung, wornach die Judäer dem Treiben eines Volksverführers weniger zugänglich gewesen als die Galiläer.

Die Gegner aber, die unser Verfasser vor sich hatte, müssen weiter gegangen sein, sie müssen in dem Umstand, daß Jesus in Galiläa gewirkt, geradezu einen Grund gefunden haben, ihn nicht als das anzuerkennen, was die Christen von ihm prädicirten. Sie müssen also in dieser Beziehung genau den Standpunkt eingenommen haben, welcher nach Johannes 7, 52 den Pharisäern gegenüber von Nikodemus die Rede eingab: Forsche und siehe, daß ein Prophet aus Galiläa nicht auferstanden.

Darnach ist es uns möglich, die ganze Aufgabe unseres Verfassers wenigstens für die Abtheilung 1, 35—12, 36 zu präcisiren. Er mußte zeigen, daß Jesus nur durch die Schuld der Judäer dazu gebracht worden, Galiläa zum Hauptschauplatz seiner Wirksamkeit zu machen, daß er es aber dessenungeachtet nicht unterlassen, bei jenen vollkommen genügend sich als das auszuweisen, was die Christen von ihm prädicirten.

Faßt man unter diesem Gesichtspunkt die Zweckbeziehung der gedachten Abtheilung, so erklärt sich die Aufnahme der einzelnen Abschnitte in den Context der Erzählung bis auf die wenigen Stellen, welche den Täufer betreffen, sowie den Abschnitt 4, 4—53, der von einer Wirksamkeit Jesu in Samarien erzählt. Warum aber der Verfasser jene Stellen, wie diesen Abschnitt, aufgenommen, werden wir später sehen.

5. In 13, 1 stellt der Evangelist die pragmatische Behauptung auf, daß Jesus, nachdem er die Seinigen in der Welt geliebt, sie geliebt habe bis ans Ende. Daß der Verfasser für nothwendig fand, eine solche Behauptung in der Allgemeinheit, in der sie gehalten ist, zu formuliren, weist darauf hin, daß er eine gegentheilige Behauptung vor sich hatte, die ungefähr dahin lauten mochte, daß unmittelbar vor seinem Leiden der Herr mit seinen Jüngern zerfallen sei und diese die Liebe desselben verloren hätten. Wer dieß glaubte, mußte folgerecht weiter annehmen, daß die Jünger und Petrus voran die Vollmachten verwirkt hätten, mit welchen sie der Herr ausgerüstet und daß sie somit kein Recht und keine Befugniß mehr hätten, in seinem Namen aufzutreten, zu predigen und die Kirche zu leiten. Darnach begreift es sich von selbst, von welch großem Interesse es sein mußte, eine derartige Behauptung zu widerlegen, und als eine solche Widerlegung erweisen sich auch die fünf Kapitel von 13—17, indem sie durch die Erzählung von der Fußwaschung und den Abschiedsreden den historischen Beleg geben zu der Behauptung, mit welcher dieser Abschnitt beginnt und welcher nichts anderes ist als die der

gegnerischen Verneinung entgegengestellte Bejahung. Damit haben wir zugleich die Zweckbeziehung dieses weiteren Abschnittes erkannt, welche in nichts anderem liegt als in der Widerlegung der Verleumdung, daß der Herr von seinen Jüngern im Unfrieden geschieden.

6. Die Stelle 20, 30 und 31 lautet: „Viele andere Zeichen wirkte Jesus vor seinen Jüngern, welche nicht geschrieben sind in diesem Buche. Diese aber sind geschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus ist Christus, der Sohn Gottes, und damit ihr glaubend das Leben habet in seinem Namen."

Diese Stelle zeichnet sich vor anderen eingestreuten Bemerkungen vorzüglich dadurch aus, daß der Verfasser sich in derselben in directer Ansprache an die Leser wendet, welche er durch das „in seinem Namen" am Schlusse deutlich als Christen bezeichnet.

Was er von ihnen verlangt und was er durch seine Erzählung herzustellen sucht, ist der Glaube. Folglich muß dieser bei ihnen erschüttert gewesen sein und er soll besonders durch Hinweisung auf die Zeichen, welche der Evangelist aufgeschrieben, wieder befestigt werden. Diese Zeichen sind zunächst unzweifelhaft die von dem Verfasser unmittelbar vorher berichteten Erscheinungen des Auferstandenen, weiterhin aber, wie aus der nachdrücklichen Berufung des Verfassers auf seine Augenzeugschaft (19, 35) hervorgeht, auch das Fließen von Wasser und Blut aus der Seitenwunde Jesu als das sichere Zeichen des wirklichen Todes. Das weist darauf hin, daß auch unter Christen Läugnungen der Auferstehung Jesu in Umlauf gesetzt und zum Theil geglaubt wurden, Läugnungen, welche sich wohl auf die weitere Läugnung des wirklich eingetretenen Todes Jesu stützten, wofür man vielleicht, wie das ein Vergleich von V. 33 und 34 des 19. Kapitels anzudeuten scheint, den Umstand anführte, daß er vom Kreuz abgenommen worden, ohne daß an ihm das crurifragium vollzogen wurde.

Sind es demnach Zeichen, von denen der Evangelist in erster Linie erwartet, daß sie seine Leser im Glauben befestigen sollen, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß er auch Worten des Herrn eine gleiche Bedeutung beimißt. Bedenkt man, daß von der unter Nr. 4 behandelten größeren Reflexion bis auf unsere Stelle der Zusammenhang durch keine bedeutende Zwischenbemerkung unterbrochen wird, so wird man leicht zugeben, daß der ganze Abschnitt von 13, 1 an denselben Zweck verfolgt, wie ihn der Evangelist von den zur Aufzeichnung gebrachten Wundern erwartet, nämlich die Christen im Glauben zu stärken.

Zu dieser Annahme paßt auch der Ton, welcher über diesen ganzen Abschnitt verbreitet ist, ein Ton, der das Gemüth wohlthuend anspricht, so daß schon durch denselben die Vermuthung nahe gelegt wird, es handle sich hier um eine res domestica, nicht aber um einen Kampf gegen auswärtige Gegner. Außerdem läßt der Nachdruck, mit welchem an die Spitze dieser Abtheilung 13, 1 die pragmatische Bemerkung gestellt wird, daß Jesus die Seinigen in der Welt geliebt habe bis an's Ende, vermuthen, daß das Gegentheil behauptet worden. Es begreift sich von selbst, daß eine solche Behauptung kaum einen weniger üblen Eindruck hervorbringen mußte, als die Läugnung der Auferstehung, und daß sich somit für den Evangelisten, welcher den erschütterten Glauben seiner Leser wieder bestärken wollte, die Nothwendigkeit

ergab, zu der Erzählung der σημεῖα auch das Referat über die Umstände zu fügen, welche die unwandelbare Liebe des Herrn zu den Seinigen zu bekunden geeignet waren.

7. In den Schlußversen (21, 24 und 25) betont der Verfasser zuerst mit Nachdruck seine Identität mit dem Jünger, welchen der Herr lieb hatte und fährt sodann fort, es sei noch vieles, was Jesus gethan, so daß, wenn einer es zusammenschreiben wollte, die ganze Welt die geschriebenen Bücher nicht fassen könnte. Diese Bemerkung hat offenbar den Zweck, energisch hervorzuheben, daß die schriftliche Ueberlieferung über das Leben Jesu auf Vollständigkeit keinen Anspruch mache und eben damit die Anwendung der Regel: quod non est in actis, non est in factis auf dieselbe abzuschneiden. Daß sein eigenes Werk keinen Anspruch auf Vollständigkeit mache, hatte der Evangelist bereits 20, 30 den Christen gegenüber erklärt. Indem er nun am Schluß seiner Schrift dieselbe Erklärung wiederholt, und zwar in ganz allgemeiner Fassung, zeigt er einerseits, welche große praktische Wichtigkeit zu seiner Zeit die Frage nach der Vollständigkeit und Unvollständigkeit der schriftlichen Nachrichten über das Leben Jesu gewonnen und deutet er andererseits an, daß man nicht nur in christlichen Kreisen, für welche speciell die Bemerkung 20, 30 bestimmt ist, sondern auch in außerchristlichen diese Frage in einer Weise beantwortete, daß dadurch der Glaube an Jesus als den Christ und Gottessohn zu Schaden kam. In dieser Beziehung wird man aber kaum annehmen dürfen, daß jene Frage zwischen Christen und Nicht-Christen principiell verhandelt wurde, sondern man wird sich die Sache so vorstellen müssen, daß in den gegenseitigen Erörterungen über das Leben Jesu die vorhandenen schriftlichen Quellen ohne weiteres als entscheidende Instanz angenommen wurden, ein Verfahren, bei welchem die Vollständigkeit derselben die stillschweigende Voraussetzung bildete, bei welchem aber die vertheidigende Partei nothwendig im Nachtheil sein mußte, indem den Gegnern die Möglichkeit zu einer Reihe von Behauptungen gegeben war, zu deren Widerlegung die drei zuerst entstandenen Evangelienschriften kein Material darboten.

Damit sind wir aber bei einem Punkte angelangt, welcher über den Zweck unseres Evangeliums das hellste Licht verbreitet. Fragt man, wie der Vorwurf entstanden sei, dessen Widerlegung wir als Zweck des unter Nr. 4 behandelten Abschnittes gefunden, so muß man antworten: derselbe kann nicht von solchen ausgegangen sein, die noch Zeitgenossen Jesu und Augenzeugen seiner Wirksamkeit gewesen und bei welchen sich eine sichere Tradition über ihn erhalten hatte, sondern nur von solchen, welche Jesum bloß aus den Berichten der Synoptiker kannten. Diese nämlich heben vor der letzten Reise des Herrn nach Jerusalem bloß seine galiläische Wirksamkeit hervor und es könnte nach ihnen der Schein entstehen, als ob es Jesu gleich zum Voraus nur um eine Wirksamkeit in diesem Lande zu thun gewesen und er erst am Ende seiner öffentlichen Wirksamkeit fast zufällig nach Jerusalem gekommen sei.

Daher können wir sagen, jener Einwand habe sich auf den Grund einer mißbräuchlichen Benützung der synoptischen Evangelien gebildet, nämlich dadurch, daß man sie als vollständige Geschichtsquellen behandelte und nichts als Factum annahm, was nicht in denselben enthalten war. Allein auch die übrigen Theile des johanneischen Evangeliums weisen auf ein gleiches Ver-

fahren der Gegner hin. Fragt man, um nur einige Punkte hervorzuheben, durch welche Mittel der Glaube der Christen, den der Verfasser in dem unter Nr. 6 behandelten Abschnitt wieder zu stärken sucht, erschüttert worden sein müsse, so kommen wir immer zur Antwort: dadurch, daß man das Schweigen oder die unvollständige Erzählung der Synoptiker benutzte, um daraus nachtheilige Folgerungen gegen den Stifter des Christenthums zu ziehen. So konnte man z. B. geltend machen, Jesus habe vor seinem Ende wohl Worte der Drohung gegen die Juden gehabt, aber nicht Ein Wort des Trostes oder der Verheißung für seine Gläubigen, oder die Prärogative, welche er dem Petrus gegeben, sei durch dessen Verläugnung ungiltig und dadurch die Jünger zu einer hirtenlosen Heerde geworden, oder Jesus sei am Kreuze gar nicht gestorben, sondern noch lebend heruntergenommen worden, und andere ähnliche Behauptungen, welche man aus den Synoptikern weit eher beweisen als widerlegen konnte.

Daher mußte die Aufgabe entstehen, die Synoptiker gerade in dieser Beziehung zu ergänzen und daß das Evangelium des Johannes diesen Zweck hat, zeigt unsere bisherige Auseinandersetzung über dessen Inhalt. Darnach können wir schon jetzt den Zweck des Johannesevangeliums näher dahin bestimmen, daß es gegenüber von Läugnungen, die sich auf Berichte der Synoptiker stützten und zum Theil auch auf die Christen Einfluß gewannen, den Nachweis führen wolle, Jesus sei der Fleisch gewordene Logos in dem Sinn, wie der Verfasser diesen Begriff gleich im Anfang seines Evangeliums feststellt.

§. 21.

Die Veranlassung des Johannesevangeliums.

1. Nach den vorausgeschickten Erörterungen muß die erste Frage die sein, von welcher Seite aus der Mißbrauch mit der synoptischen Geschichtsdarstellung gemacht und die betreffenden Läugnungen in Umlauf gesetzt wurden.

Um diese Frage gehörig beantworten zu können, müssen wir vorher dasjenige beibringen, was uns über die Veranlassung zur Abfassung unseres Evangeliums in den äußeren Quellen überliefert ist. In dieser Beziehung spricht sich der Verfasser des sogen. muratorischen Fragments so aus: Cohortantibus condiscipulis et episcopis suis dixit (Joannes): conjejunate mihi hodie triduo et quid cuique revelatum fuerit, alterutrum nobis enarremus. Eadem nocte revelatum Andreae ex apostolis, ut recognoscentibus cunctis Joannes suo nomine cuncta describeret [1].

Aus dieser Nachricht, deren Glaubwürdigkeit anzuzweifeln nicht der geringste Grund vorliegt, entnehmen wir zuerst, daß die äußeren Umstände, unter welchen Johannes zum Schreiben veranlaßt wurde, nicht derart gewesen

[1] Vergleicht man diese Angabe mit der obigen des Clemens Alex. (τὸν μέντοι Ἰωάννην ... προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα, πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον), so ist man versucht, sie als eine theilweise legendarische Ausführung dieser zu halten (Langen S. 75).

sein können, daß ein Nothfall klar constatirt vorgelegen wäre, indem eine besondere Offenbarung für nothwendig erachtet wurde, um an die Abfassung einer neuen Evangelienschrift zu gehen. Sodann aber müssen wir die Frage aufwerfen, was die Mitapostel und Mitbischöfe des Johannes bewogen haben möge, von diesem die Abfassung eines neuen Evangeliums zu verlangen. Die Kirchenväter der späteren Zeit, denen dieselbe Nachricht, welche der Fragmentist gibt, vorlag, denken wie z. B. Hieronymus in der früher angeführten Stelle an allerlei Häretiker, wohl nur deßwegen, weil zu ihrer Zeit bloß die Häretiker eine Macht bildeten, welche der Kirche gefährlich sein konnte. Eine solche Bedeutung aber hatten die Häresien zu Lebzeiten des Johannes sicher noch nicht. Wenn auch die Nachricht des Hegesippus bei Euseb. h. e. 3, 32 [1], daß bis auf die Zeit des Trajan die Kirche rein und unbefleckt geblieben sei von Häresien, nur mit Einschränkung angenommen werden kann, so ist doch jedenfalls gewiß, daß die Häresien vor dieser Zeit nur eine untergeordnete Rolle spielten und keineswegs in erster Linie den Gegensatz bildeten, gegen welchen die Kirche zu kämpfen hatte. Dazu kommt, daß die Spitze der Polemik in dem Johannesevangelium nicht Häretiker trifft, sondern offenbar gegen Juden und zwar gegen Juden der eingefleischtesten Art gerichtet ist. Dieß beweist, von vielem Anderen abgesehen, der ganze Abschnitt von 1, 35 bis 12, 36. Der Vorwurf, der in demselben zur Widerlegung kommt, konnte nur von Juden ausgehen und zwar nur von solchen, die bloß die Landschaft Judäa als die Heimath des wahren Judenthums anerkannten und bei denen sich der alte Gegensatz zwischen Judäa und Galiläa zu einer ganz eigenthümlichen Schärfe ausgebildet hatte.

2. Das Resultat paßt auch allein zu der historischen Situation der damaligen Zeit. Das durch die Zerstörung von Jerusalem scheinbar zu Boden geschmetterte Judenthum erhob sich um diese Zeit wieder mit großer Kraft und Energie. Jene Zerstörung aber war herbeigeführt worden durch

---

[1] Nachdem Hegesipp erzählt hat, daß Bischof Symeon von Jerusalem auf die Anklage der Häretiker im Alter von 120 Jahren unter Trajan den Martertod erlitten habe, fährt Eusebius fort: ἐπὶ τούτοις ὁ αὐτὸς ἀνὴρ διηγούμενος τὰ κατὰ τοὺς δηλουμένους ἐπιλέγει, ὡς ἄρα μέχρι τῶν τότε χρόνων παρθένος καθαρὰ καὶ ἀδιάφθορος ἔμεινεν ἡ ἐκκλησία, ἐν ἀδήλῳ που σκότει ἐμφωλευόντων εἰ ἐτί τότε τῶν, εἰ καί τινες ὑπῆρχον, παραφθείρειν ἐπιχειρούντων τὸν ὑγιῆ κανόνα τοῦ σωτηρίου κηρύγματος, ὡς δὲ ὁ ἱερὸς ἀποστόλων χορὸς διάφορον εἴληφει τοῦ βίου τέλος, παρεληλύθει τε ἡ γενεὰ ἐκείνη τῶν αὐταῖς ἀκοαῖς τῆς ἐνθέου σοφίας ἐπακοῦσαι κατηξιωμένων, τηνικαῦτα τῆς ἀθέου πλάνης ἀρχὴν ἐλάμβανεν ἡ σύστασις. Ob man aber diese Stelle von der Kirche in Jerusalem, wie die andere Bemerkung in demselben Kapitel über eine bestimmte Kirche (Korinth), zu verstehen hat (vgl. Brüll Q.-S. 1876. 2. H. S. 279) oder ob sie allgemein zu nehmen (Hilgenfeld, Z.-S. 1876. 2. H. S. 223 f.), läßt sich nicht bestimmt entscheiden. Eine andere Stelle aber ist ganz sicher auf Jerusalem zu beschränken: πάλιν ὁ ἐκ τοῦ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος, ὃν προέθεντο πάντες ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ Κυρίου δεύτερον· διὰ τοῦτο ἐκάλουν τὴν ἐκκλησίαν παρθένον· οὔπω γὰρ ἔφθαρτο ἀκοαῖς ματαίαις· ἄρχεται δ' ὁ Θεοβουδὴς, διὰ τὸ μὴ γενέσθαι αὐτὸν ἐπίσκοπου ὑποφθείρειν (IV, 30, 4). Während ein Theil der Exegeten jede Bekämpfung des Gnosticismus verneint (Reuß S. 228. Beyschlag, Die Johanneische Frage S. 148 ff.) oder mindestens für ungewiß hält (Langen S. 76), finden andere im Gegentheil die Einwirkung des Gnosticismus auf das vierte Evangelium so eingreifend, daß sie die Eigenthümlichkeiten desselben allein ausreichend erkläre (Hilgenfeld l. c. 1877. S. 33. Mangold, Theol. Literat. Z. 1876. N. 14).

den unbeugsamen Trotz des unter Johann von Giskala in diese Stadt geflüchteten galiläischen Landsturms, gegen welchen die gemäßigte Partei der Judäer, die sich gern auf ein gütliches Uebereinkommen mit den Römern eingelassen hätte, nichts auszurichten vermochte [1].

Nach der Katastrophe Jerusalems waren es die Gelehrten dieser Partei, welche, den Rabbi Jochanan Ben-Sakkai an der Spitze, es unternahm, das jüdische Volk aus seinem tiefen Falle wieder aufzurichten. Zu diesem Behuf gründeten sie mit römischer Bewilligung in der zu Judäa gerechneten Stadt Jabne ein neues Synedrium, welches im Unterschied von dem früheren zu Jerusalem, in welchem die Gesetzesgelehrten nur ein Drittel der Sitze einnahmen, aus lauter Gesetzesgelehrten zusammengesetzt war [2].

Von diesem neuen Mittelpunkt des Judenthums ging eine eifrige Propaganda gegen die Christen hervor, die sich nicht nur auf Palästina erstreckte, sondern sich auch auf alle Länder ausdehnte, die von Christen und Juden bewohnt waren. In dieser Beziehung behaupten jüdische Quellen ausdrücklich, daß der energische und gelehrte Rabbi Akiba, der später die eigentliche Seele des Aufstandes unter Bar-Kochba wurde, für propagandistische Zwecke eine Reise durch ganz Vorderasien ausführte. Daß diese Propaganda nicht fruchtlos gewesen, beweist außer vielem anderen der Umstand, daß es den Juden gelang, den später als Uebersetzer des Alten Testaments berühmt gewordenen Aquila vom Christenthum zum Judenthum zurückzuführen [3].

Während in Palästina nach den Berichten des Justin und Anderer das Synedrium gegen die Christen auch Gewaltmaßregeln anwandte, konnte es dieß begreiflicherweise in anderen Ländern nicht thun, sondern es mußte hier geistige Waffen gebrauchen, welche ihm auch nicht fehlen konnten, denn im Synedrium selbst saß eine Anzahl ungewöhnlich talentvoller Männer, wie der bereits genannte Jochanan, Sakkais Sohn, Gamaliel der Alte, Samuel der Kleine, Simeon, Jochais Sohn, der ebenfalls erwähnte Rabbi Akiba und Andere, die am haarspaltenden Gesetzstudium ihren Scharfsinn geübt, und für die griechisch redenden Länder standen ihnen eine Reihe fähiger Männer aus der Zahl jener Zeloten zu Gebot, die nach der Zerstörung Jerusalems aus Palästina sich dahin hatten flüchten müssen, und mit griechischer Sprache und Art sich wohl vertraut gemacht hatten.

Diese Männer waren von gleichem Feuereifer, wie die Mitglieder des Synedriums von Jabne durchglüht, die alte theokratische Herrschaft wieder aufzurichten und den zerstörten Tempel wieder aufzubauen. Man kann wohl sagen, eine geistig gleich begabte und fanatisch gleich aufgeregte Phalanx von Gegnern stand dem Christenthum seit jenen Zeiten wohl kaum einmal wieder gegenüber.

3. Daß zwischen diesen Männern und ihren Anhängern einerseits und den Christen andererseits viele Streitunterredungen statt hatten, liegt in der

---

[1] Hausrath III, 150 ff. Josephus, B. J. IV, 9, 10. V, 10, 5. Q.-S. 1861. S. 58 ff.

[2] l. c. S. 246 ff.

[3] Epiphanius De pond. et mens. c. 2, 13. 14.

Natur der Sache und ist positiv schon dadurch bezeugt, daß Justin mit seinem Dialog mit dem Juden Trypho, wie er ausdrücklich bemerkt, bereits eine neue Methode für solche Disputationen begründen wollte [1]. Ebenso geht aus dem Talmude und aus den Bemerkungen, welche Celsus dem in seinem Werk λόγος ἀληθής redend eingeführten Juden in den Mund legt, hervor, daß die fraglichen Streitunterredungen sich in vorwiegender Weise auf das Leben Jesu bezogen, theils so, daß Thatsachen zur Sprache gebracht wurden, welche die Juden angeblich aus ihrer eigenen Tradition geschöpft haben wollten, theils so, daß ausdrücklich oder andeutungsweise auf die Erzählung der Synoptiker Bezug genommen wird [2]. Tiefer greifend waren andere Maßregeln, welche die Männer von Jabne gegen die Christen ergriffen. Dahin gehört vor Allem, daß sie der von den Christen adoptirten Septuaginta-Uebersetzung durch Aquila eine andere, ängstlich genau am Buchstaben klebende und dessenungeachtet den Sinn wichtiger Weissagungen alterirende Uebersetzung entgegenstellen ließen [3], um dadurch den Christen die Berufung auf das Eintreten der Weissagungen abzuschneiden und auch unter diesem Gesichtspunkt die synoptische Evangelienerzählung, in der eine solche Berufung häufig vorkommt, zu verdächtigen und der Unwahrheit zu beschuldigen. Sodann suchten sie, wie dieß die Werke des Akiba und des Simeon, Jochais Sohn, beweisen, die jüdische Dogmatik speculativ auszubilden. Dabei mochten ihnen wohl die Speculationen alexandrinischer Juden, besonders des Philo-Alexandrinus, vor Augen geschwebt haben; allein ganz unverkennbar übten auch christliche Ideen einen Einfluß auf dieselben aus.

Die merkwürdigste Erscheinung in dieser Beziehung ist die Popularisirung der Lehre von der מֵימְרָא = λόγος, Wort, wie dieselbe in den Targumim oder syro-chaldäischen Paraphrasen des Alten Testaments von Onkelos und Jonathan, Usiels Sohn, enthalten ist. Diese beiden Männer hat man früher fast allgemein für Zeitgenossen des Apostels Paulus gehalten; allein genaue Untersuchungen haben gezeigt, daß sie der Periode des Synedriums von Jabne angehören, indem der erstere nicht ein Schüler des in der Apostelgeschichte genannten Gamaliel, sondern des oben erwähnten Gamaliel

---

[1] Freilich sagt Trypho auch zu Justin: ὦ ἄνθρωπε, καλὸν ἦν πεισθέντας ἡμᾶς τοῖς διδασκάλοις, νομοθετήσασι, μηδενὶ ἐξ ὑμῶν ὁμιλεῖν, μηδέ σοι τούτων κοινωνῆσαι τῶν λόγων. Dial. c. 38. c. 112. Q.-S. l. c. S. 62. Dieses Verbot galt wohl nur für das gemeine Volk, wie der Dialog Justins selbst zeigt (c. 80. Q.-S. S. 66 ff.). Ueber die Streitweise der Juden vgl. c. 115.

[2] Celsus II, 27. 28. Tractat Schabbat f. 116. Q.-S. S. 70.

[3] Eusebius V, 10, 10. Vgl. Justin Dial. c. Tr. c. 43. 67. 77. Hausrath l. c. S. 250. Hieronymus dagegen ist anderer Ansicht: Aquila, qui non contentiosius, ut quidam ajunt, sed studiosius verbum interpretatur ad verbum (Ep. ad Dam.). Jam pridem cum voluminibus Hebraeorum editionem Aquilae confero, ne quid propter odium Christi synagoga mutaverit, et ut amicae menti fatear, quae ad nostram fidem pertineant roborandam plura reperio (Ep. ad Marcellam XXXII). Haneberg S. 783. Der einzige bezeugte Punkt ist die Uebersetzung von עַלְמָה mit νεᾶνις, während die von Matthäus citirten LXX παρθένος übersetzten. Auch nach Kaulen (Einleitung S. 77) verfolgt die ganze Uebertragung bloß einen grammatischen oder literarischen Zweck und konnte daher den christlichen ebenso wie den jüdischen Bestrebungen dienen.

des Alten und aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem Bibelübersetzer Aquila identisch war [1].

Allerdings wird man kaum bezweifeln dürfen, daß sich die Lehre von der Memra schon früher in den jüdischen Schulen gebildet hatte; allein die Popularisirung derselben in den für das Volk bestimmten Targumim, der eigentlichen Volksbibel, ist sicher vor Jonathan und Onkelos nicht vorgekommen, und daß sie von diesen durchgeführt werden durfte, beweist, daß man sie in den Kreisen, denen beide angehörten, nicht als Schulmeinung, sondern als Dogma betrachtete, das man auch in den Volksunterricht einführen wollte. Die Lehre von der Memra ruht auf durchaus wahren Grundlagen, wie sie in den Offenbarungen des Alten Testaments gegeben sind, allein ihre volle Wahrheit hat sie erst durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes erhalten. Die Gelehrten der Schule zu Jabne benützten sie aber offenbar zu dem Zweck, um die christliche Lehre von dem Gottessohne zu neutralisiren und diesem in der Memra eine Art Aequivalent entgegenzusetzen, so daß das Volk in derselben den gleichen Trost finden sollte, wie die Christen in der Menschwerdung des Sohnes Gottes.

Nach dieser Auffassung der Memra konnte man hoffen, auf die Christen einwirken und dieselben wiederum zum Judenthum zurückführen zu können. Man konnte ihnen zugeben, daß die Memra sich auf Jesus von Nazareth herabgelassen und mit diesem bis auf eine gewisse Zeit vereinigt geblieben sei, oder man konnte zugeben, daß die Memra einen Scheinleib angenommen, und daß das ganze Auftreten Jesu wie das eines Phantoms gewesen sei.

So konnte man den Christen scheinbar ihren Glauben lassen, während man denselben in der That in seinem tiefsten Fundament negirte und auf solche Weise scheinen auch die Häresien entstanden zu sein, gegen welche nach den Angaben der Väter Johannes sein Evangelium verfaßt haben soll; denn wie mannigfaltig auch die Formen sein mögen, unter welchen sie hervorgetreten, so zeigen sie sich doch überall als Vermittlungsversuche zwischen Judenthum und Christenthum, bei denen die Logoslehre eine hervorragende Rolle spielt und zu denen der ganzen Zeitlage nach die Veranlassung nicht von den Christen, sondern nur von den Juden ausgegangen sein kann. Wurden demnach die Juden in dieser Richtung bekämpft, so wurden jedenfalls die Häretiker mit betroffen oder vielmehr in ihrem eigentlichen Fundament angegriffen. Daher nehmen wir keinen Anstand, weiter zu gehen als die Väter, die bei den Häretikern stehen bleiben, und zu behaupten, daß die Veranlassung des Johannesevangeliums in den Umtrieben der Juden zu Jabne zu suchen sei und daß gerade auf diese die Beweisführung, Jesus sei der Fleisch gewordene Logos, berechnet worden.

Das bisher gefundene Resultat findet seine Begründung schon hinlänglich in dem bisher Ausgeführten. Vor Allem begreift sich nach demselben der

---

[1] Vgl. Schürer S. 477. 479, der übrigens geneigt ist mit andern die Targume des Onkelos und Jonathan erst im dritten oder vierten Jahrhundert auf Grund älterer Arbeiten redigirt sein zu lassen, während die meisten Neueren die Mitte des ersten Jahrhunderts nach Christus annehmen (S. 478). Vgl. Luthardt, das johanneische Evangelium. 2. A. 1875. S. 272 f.).

Umstand, daß der Verfasser das Christenthum wegen seines angeblich rein galiläischen Ursprungs in Schutz zu nehmen hatte. Trauerte das jüdische Volk in tiefstem Schmerz über den Ruinen seines Tempels und seiner heiligen Stadt, so kann man sich wohl denken, von welchem Gefühl es gegen das Galiläerthum, dem es das Nationalunglück verdankte, beseelt sein mußte und wie wenig es dem Christenthum zur Empfehlung gereichen konnte, wenn man seinen Ursprung lediglich auf Galiläa zurückführte. Sodann begreift es sich, wie es zweifelhaft sein konnte, ob die Abfassung eines neuen Evangeliums nothwendig sei oder nicht. War es ja doch nicht ein einzelner Act des Angriffs, welcher von Jabne ausging, sondern eine schleichende Propaganda, deren allmähliches Eindringen wohl mehr nur im Ganzen und Großen empfunden wurde, als in einzelnen Thatsachen hervortrat. Daher konnte es, wie viele Gründe auch dafür sprachen, doch noch zweifelhaft bleiben, ob ein Fall der Nothwehr vorliege und auf diesen Grund hin die Abfassung einer Evangelienschrift erlaubt sei.

Aber auch eine Reihe anderer Punkte, die wir im Verlaufe unserer Untersuchung hervorgehoben haben, finden ihre Erledigung, die so auf flacher Hand liegt, daß wir darauf nicht näher einzugehen brauchen. Die sicherste Probe aber für die Richtigkeit unseres Resultates dürfte darin gefunden werden, wenn sich von demselben aus die Schwierigkeiten, die theils in dem Evangelium selbst, theils in seinem Verhältniß zu den Synoptikern liegen, leicht und einfach lösen lassen. Wir glauben, daß dieß durchgängig der Fall ist, beschränken uns aber hier auf die Hervorhebung einzelner Hauptpunkte.

a. Zuerst ziehen wir den Prolog in Betracht, auf den wir oben nicht näher eingegangen. Dieser geht in seinen Schlußversen (1, 17 und 18) in eine Gegenüberstellung der mosaischen und christlichen Offenbarung aus, und wir dürfen daher vermuthen, daß der vorausgehende Theil des Prologs selbst nur eine Einleitung zu dieser Gegenüberstellung sei, und da der Verfasser Christ ist, das enthalte, was er von seinem Standpunkte aus irrigen Ansichten derer, welche sich als Anhänger der mosaischen Offenbarung gerirten, im Allgemeinen entgegenzusetzen hatte. Diese Vermuthung bewahrheitet sich auch bei einfacher Betrachtung des genannten Theiles des Prologs. Dieser zerfällt in zwei deutlich geschiedene Abschnitte, von denen der eine (1—5) metaphysische Verhältnisse des Logos zu seinem Gegenstand hat und der Hauptsache nach als Definition oder als kurze Explication des Logosbegriffes betrachtet werden kann, der andere aber drei historische Behauptungen aufstellt, nämlich:

1) daß der Täufer nur Vorläufer des in der Welt erschienenen Logos war,

2) daß Letzterer in das Seinige kam, die Seinigen ihn aber nicht aufnahmen, daß er aber denjenigen, welche ihn aufnahmen, ohne irgend welche Rücksicht auf die leibliche Abstammung, Macht gab, Kinder Gottes zu werden und

3) daß der Logos wirklich Fleisch geworden und als solcher sich als den Eingeborenen vom Vater ausgewiesen durch die Herrlichkeit, d. h. durch die Wunderwirksamkeit, welche er an den Tag gelegt und von welcher der Verfasser, sowie die, welche er in seinem „Wir" einbegreift, Augenzeugen gewesen.

Bei Betrachtung dieser Punkte zeigt es sich, wenn wir vorläufig von

dem den Täufer Betreffenden absehen, daß dieselben genau den Controverspunkten entsprechen, von welchen wir bisher hervorgehoben, daß sie von Juden ausgegangen.

In dieser Beziehung ist schon das bedeutsam, daß, wie aus dem Prolog mit Sicherheit hervorgeht, derselbe und somit auch das ganze Evangelium gegen solche geschrieben ist, welche ein besonderes Gewicht darauf legten, Bekenner der mosaischen Offenbarung zu sein, was ja eben der Fall bei den Anhängern des Synedriums von Jabne war, welche sich den von ihnen als מינים (Ketzer) erklärten Christen gegenüber als die Anhänger des reinen Mosaismus brüsteten [1].

Sodann haben wir gesehen, daß eben diese Juden es waren, welche die Logoslehre in Umlauf brachten, wodurch sich einerseits erklärt, warum der Verfasser den Logosbegriff als bekannt voraussetzen konnte und andererseits begreiflich wird, warum er doch seine Schrift mit einer genauen Explication desselben anfangen mußte, weil er ihn in einem anderen Sinn aufgefaßt wissen wollte, als dieß von den Juden geschah [2]. Wenn ferner in dem Prolog so stark hervorgehoben wird, daß der in die Welt gekommene Logos in das Seinige, d. i. nach Judäa kam, so weist dieß auf einen Vorwurf hin, wie wir ihn im §. 20 bei Betrachtung des Abschnittes unter N. 4 gefunden haben und wenn dann im Zusammenhang damit nachdrücklich betont wird, wie der Logos den Seinigen die Macht gegeben, Kinder Gottes zu werden, so ist das wohl nichts anderes als der Ausdruck des Gedankens, der dem unter N. 5 und 6 behandelten Abschnitt zu Grunde liegt. Die starke Hervorhebung der Fleischwerdung des Logos kann als der Cardinalpunkt, in welchem sich das Christenthum von dem durch die Jamneser gestalteten Judenthum und den von demselben ausgehenden Secten unterschied, betrachtet werden [3].

Wenn endlich der Verfasser sowohl im Prolog als auch anderwärts (19, 35; 21, 24) auf seine Augenzeugschaft so starkes Gewicht legt, so würde sich das allerdings nicht gut erklären lassen, wenn man nur anzunehmen hätte, der Verfasser habe bei Verfertigung seiner Schrift bloß die engeren christlichen Kreise, wo man ja seine Augenzeugschaft nicht in Zweifel ziehen konnte, berücksichtigt. Legen wir aber unsere Ansicht über die Veranlassung des Johannesevangeliums zu Grunde, so fällt in dieser Beziehung jede Schwierigkeit weg, denn solchen gegenüber, welche Jesum, wie die Gelehrten von Jabne, nur

---

[1] Vor Allem brachte man um diese Zeit für die Christen die Bezeichnung מינים auf, ein Wort, das zwar nach seiner Ableitung und Grundbedeutung dunkel, womit aber jedenfalls dieselben als Abtrünnige und Renegaten charakterisirt wurden. Q.-S. l. c. S. 62. Hausrath III, 525.

[2] Wie es scheint, war Philo der erste, der unter dem Namen des Logos ein solches Mittelwesen zwischen Gott und der Welt statuirt hat. Schürer S. 661. Hausrath II, S. 149 ff. Er findet bei Philo die Heimat der Begriffe, aus denen die Christologie der neuen Gemeinde sich zusammensetzte (S. 152. III, 559 ff.). Vgl. dagegen Hilgenfeld, Z.-S. 1872. S. 596.

[3] Schon bei Philo hat der Logos metaphysische und physische, keine geschichtliche Bedeutung. Für ihn ist eine Menschwerdung unmöglich und daher ist zwischen dem johanneischen Logos und dem der heidnisch-jüdischen Philosophie durch die Betonung der Menschwerdung der grundsätzliche Gegensatz am besten markirt (Luthardt S. 268 ff.).

aus Büchern kannten, war die Hervorhebung der Augenzeugschaft sogar nothwendig.

b. Das Johannesevangelium legt unverkennbar ein großes Gewicht auf das Zeugniß des Täufers, auf das es sich schon im Prolog beruft und auf das es wiederholt (3, 22—36; 5, 33) zurückkommt. Das beweist, daß man in den Kreisen, auf die das Johannesevangelium berechnet war, die Autorität des Täufers entweder wirklich hochschätzte oder wenigstens eine solche Hochschätzung affectirte.

Deßwegen hat man denn auch schon die Ansicht aufgestellt, unser Evangelium sei gegen Johannesjünger geschrieben. Allein die wirkliche Existenz einer Secte von Johannesjüngern läßt sich eben nicht nachweisen und wenn es auch eine solche gab, so mußte ihre Bedeutung eine ganz untergeordnete, jedenfalls nicht eine solche gewesen sein, daß ein Apostel eine Evangelienschrift gegen sie herausgegeben hätte [1]. Dagegen finden wir bei Josephus, der zwar in Rom lebte, aber mit den palästinensischen Juden in engster Verbindung blieb, die eigenthümliche Erscheinung, daß er in seinem ungefähr im Jahre 96 verfaßten Werke über die jüdischen Antiquitäten 18, 5, 2 sich über den Täufer weitläufig verbreitet und demselben die höchsten Lobsprüche spendet, während er, wie dieß wenigstens höchst wahrscheinlich ist, Jesum ganz übergeht [2].

Dieß läßt auf eine Taktik von Seite der Juden schließen, wornach sie sich den Anschein gaben, die reformatorische Thätigkeit des nach ihrer Ansicht über das Judenthum nicht hinausgegangenen Täufers vollständig als berechtigt anzuerkennen, womit sich von selbst ergab, daß Jesus nur usurpatorisch in seinen Wirkungskreis eingetreten sei und sein Werk verderbt habe.

Diese Annahme wirft ein schlagendes Licht auf alle die Stellen, in welchen das Johannesevangelium des Täufers erwähnt, indem durch dieselben bewiesen wird, einmal, daß der Täufer nur eine vorläuferische Thätigkeit auf Jesus hin entfaltet und auch gar keine andere in Anspruch genommen; sodann daß er, weil er nicht Wunder wirkte, sich im Verhältniß zu seinem Nachfolger als den geringeren gezeigt und endlich, daß die späteren Jünger Jesu vom Täufer selbst dazu angewiesen wurden, ihr Verhältniß mit ihm zu lösen und diesem nachzufolgen.

c. Mit Recht findet man es auffallend, daß das Johannesevangelium so wenig Gewicht auf den Begriff der Messianität legt, indem der Name Messias nur zweimal und zwar nur einmal in dem Munde eines Juden, des soeben mit Jesus bekannt gewordenen Andreas vorkommt (cfr. 1, 42). Uns erklärt

---

[1] Reithmayr (S. 434), S. 334. Maier (S. 130), Langen (S. 76) u. A. nehmen wenigstens eine beiläufige Berücksichtigung der Johannesjünger an. In der Apostelgeschichte ist von ihnen 18, 24. 25 und 19, 1—8 die Rede. Sonst geben nur noch die Clem. Recogn. (I, 54) die Nachricht, daß sie ihren Lehrer für den Messias hielten. Im Orient hat sich diese Secte bis heute erhalten (Norberg Comm. de religione et lingua Sabaeorum 1780. Codex Nasaraeus 1815).

[2] Die Stelle XVIII, 3, 3, welche von Christus handelt, wird neuerdings vielfach für eine christliche Interpolation erklärt. Die andere Stelle XX, 9, 1, wo Jakobus der Bruder Jesu des sogen. Christus genannt wird, kann aber füglich nicht angezweifelt werden. Selbst Keim nimmt bloß die Möglichkeit an; gerade die Einfachheit des Berichts und die Uebertreibung anderer Stellen wehre der Verdächtigung (Gesch. J. I, 12).

sich diese Erscheinung einfach durch die Thatsache, wornach die Messiasfrage keinen wesentlichen Controverspunkt mehr zwischen Juden und Christen bildete; denn diese Frage muß innerhalb des Synedriums von Jabne selbst ziemliche Zeit hindurch als offene behandelt worden sein, indem die einen an der Messiashoffnung festhielten, die anderen aber sie verwarfen. Charakteristisch ist in dieser Beziehung eine vom Midrasch Echah aufbewahrte Aeußerung des Rabbi Jochanan, Ben Torta, der zu Akiba sagte: eher wird aus deiner Kinnlade Gras wachsen, ehe der Messias erscheinen wird[1].

d. Ebenso findet man es auffallend, daß das Johannesevangelium der Zerstörung Jerusalems nicht erwähnt, auch keine darauf bezügliche Weissagung des Herrn enthält. Man hat ja deßwegen schon die Ansicht aufgestellt, das Evangelium müsse vor jener Katastrophe verfaßt worden sein. Für uns liegt in einer solchen Schweigsamkeit ein beachtenswerthes Beweismoment für unsere Ansicht. Hatte der Verfasser gegenüber von den Judäern die Stellung einzunehmen, die wir ihm zuschreiben, so bildete die Zerstörung Jerusalems den wunden Fleck, der keine directe Berührung vertrug. Dagegen findet sich im Johannesevangelium manches, was sein volles Verständniß erst erhält, wenn man es als indirecte Beziehung auf jenes Ereigniß auffaßt. So wird 8, 33 aus judäischem Mund der stolze Spruch referirt: Samen Abrahams sind wir, und sind nie Jemandes Knechte gewesen. Wir glauben, die ersten Leser des Evangeliums konnten nicht umhin, bei dieser Stelle sich zu erinnern, daß die Galiläer den Untergang Jerusalems nur dadurch herbeiführten, daß sie mannhaft und rücksichtslos die in jenen Worten enthaltene Prätension durchzuführen suchten, während die Judäer mit ihnen wohl im Princip, aber nicht in der Opferwilligkeit übereinstimmten.

Hieher gehört auch die Gleichnißrede vom guten Hirten (10, 1 ff.). Rabbi Jochanan, Sakkais Sohn, der Gründer des Synedriums von Jabne, hatte sich aus dem belagerten Jerusalem geflüchtet, indem er sich durch seine Schüler in einem Sarge durch die Thore der Stadt, die man bereits, um das Ueberlaufen zu den Römern zu verhindern, mit Wachen besetzt hatte, wie einen Todten tragen ließ[2]. Und von seinen Collegen hatte ohne Zweifel ein guter Theil sich auf eine nicht ehrenvollere Weise gerettet. Das waren damals bekannte Geschichten, die jedem Leser vor das geistige Auge treten mußten, wenn er vom Miethling las, der den Wolf kommen sieht und die Schafe verläßt und flieht, und der Wolf kommt und raubt sie und zerreißt die Schafe. — So sind noch manche Stellen im Evangelium, bei denen der ursprüngliche Leserkreis unwillkürlich an die Zerstörung Jerusalems, an die Ursachen und begleitenden Umstände derselben denken mußte, und wir dürfen annehmen, daß der Verfasser dieß voraussah und sie gerade um deßwillen aufnahm, damit jene Gedanken erweckt würden.

Ueberhaupt fehlt es, um dieß im Vorbeigehen zu bemerken, im Johannes-

---

[1] Grätz, Geschichte der Juden IV, 160. Q.-S. l. c. S. 87 f. Josephus begrüßte den Vespasian als Messias und brachte den Römern die Meinung bei, daß die messianischen Weissagungen auf die Flavier zu beziehen seien (B. J. III, 8, 9. IV, 10, 11. Suet. Vesp. 5. Tac. hist. 2, 78. 5, 13. Hausrath III, 181).

[2] Hausrath III, 246.

evangelium nicht an scharfen Anspielungen auf damalige Zeitverhältnisse, und unter der ruhigen Oberfläche der Darstellung pulsirt ein Pathos, wie wir es von einem der Donnersöhne erwarten müssen und wie es zu einem Manne paßt, welcher 2 Joh. 10 geschrieben und mit Cerinthus nicht unter Einem Dache bleiben wollte[1]. Es wird aber Sache der Specialexegese sein, dieser Seite des johanneischen Werkes zu ihrem Rechte zu verhelfen.

e. Eine von uns noch nicht erklärte Erscheinung im Johannesevangelium ist die Erzählung von einer Wirksamkeit Jesu in Samarien Joh. 4, 4—42. Die Umständlichkeit, in welcher diese Erzählung gehalten ist, zeigt, daß der Verfasser ein großes Gewicht auf dieselbe legte, und daß der Zweck, welchen er mit derselben erreichen wollte, in seinen Augen von hoher Bedeutung sein mußte. Von unserem Standpunkte läßt sich dieser Zweck auch leicht erkennen. Zur Zeit der Abfassung unseres Evangeliums lag der Schwerpunkt der christlichen Kirche längst in den Eroberungen, welche sie auf heidnischem Gebiete gemacht. Allein auch das Synedrium von Jabne dehnte, wie aus Andeutungen der Briefe des Ignatius und einem Fragmente des Dio Cassius hervorgeht, seine Propaganda auf dieses Gebiet aus[2], wobei ihm der Umstand zu statten gekommen sein muß, daß seine Sache als die aller unterdrückten Nationalitäten gegenüber von der Wucht des immer mehr sich centralisirenden Rom sich darstellen ließ. Bei diesen Umtrieben waren es aber sicher in erster Linie nicht die eigentlichen Heiden, sondern die Heidenchristen, an welche sich die judäischen Missionäre machten, und daß ihre Bemühungen nicht vergeblich gewesen, zeigt das bereits angeführte Beispiel des Aquila, der als Heide in Pontus geboren, später Christ und dann noch später Jude wurde. Welche Mittel im Einzelnen die judäischen Missionäre verwandten, wissen wir allerdings nicht mehr genau, aber mit voller Sicherheit läßt sich behaupten, daß sie eines nicht unbenützt gelassen haben werden, nämlich den Heidenchristen aus Matth. 15, 24 und 10, 5 zu beweisen, daß Christus nur für die Juden gekommen und daß es dessen Jüngern sogar verboten gewesen, sich zu den Heiden zu begeben. Ein derartiger Nachweis, der unter Anwendung verblümter Hermeneutik auf die speciöseste Weise gegeben werden konnte, mußte selbstverständlich auf die Gemüther der Heidenchristen einen tiefen Eindruck hervorbringen, und es galt also von christlicher Seite das Gegentheil festzustellen. Dabei aber konnte man nicht hoffen, durch Erklärung der betreffenden Stellen im Matthäusevangelium zum Ziele zu kommen, denn ein derartiges Verfahren mußte Juden gegenüber nur zu endlosen Wortstreitereien führen. Man mußte also

---

[1] Irenäus erzählt (adv. haer. III, 3, 4 bei Eus. h. e. III, 29, 6) von Johannes: Ἰωάννην τὸν ἀπόστολον εἰσελθεῖν ποτε ἐν βαλανείῳ, ὥστε λούσασθαι, γνόντα δὲ ἔνδον ὄντα τὸν Κήρινθον ἀποπηδῆσαι τοῦ τόπου καὶ ἐκφυγεῖν θύραζε, μηδ' ὑπομείναντα τὴν αὐτὴν αὐτῷ ὑποδῦναι στέγην, ταὐτὸ δὲ τοῦτο καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ παραινέσαι φήσαντα, φύγωμεν, μὴ καὶ τὸ βαλανεῖον συμπέσῃ, ἔνδον ὄντος Κηρίνθου τοῦ τῆς ἀληθείας ἐχθροῦ (vgl. IV, 20, 6. Theodoret haer. fab. II, 3. Epiphanius haer. XXX, 24).

[2] O.-S. l. c. S. 61. Diese (Ignatianischen) Briefe sind allerdings entschieden späteren Ursprungs als das Johannesevangelium, aber ihre Abfassung fällt doch noch in das Zeitalter, in welchem dieses entstanden, und sie können daher wohl benützt werden, um die Strebungen kennen zu lernen, welche diese Epoche charakterisiren, l. c. S. 63. Anm. 1.

die Antwort mit Thatsachen geben und eine solche Antwort ist die Erzählung, um die es sich hier handelt, indem dieselbe den unantastbaren Beweis liefert, daß Jesus auch bei Nichtjuden eine messianische Wirksamkeit entfaltet habe. Damit hängt eng zusammen die Erzählung 12, 20 ff., daß Hellenen, also Heiden, gegen Philippus den Wunsch ausgesprochen, Jesum zu sehen, daß dieser in Verbindung mit Andreas den Wunsch Jesu vorgetragen, und nicht nur keine Zurückweisung erfahren, sondern die Erklärung erhalten, daß zwar jetzt für Jesus die Zeit sei in den Tod zu gehen, daß er aber, wann er von der Erde werde erhöht sein, Alles, also auch die Heiden, an sich ziehen werde. Diese Erzählung mußte zeigen, daß der Herr den Aposteln keineswegs verboten, sich mit den Heiden zu befassen, sondern daß er sie vielmehr dazu angewiesen, indem er das Werk, auch sie an sich zu ziehen, auf die Zeit nach seinem Tode verwiesen, wo dasselbe eben nur durch Vermittlung der Apostel ausgeführt werden konnte.

k. Ein stark hervortretender Unterschied zwischen den Synoptikern und dem Johannesevangelium ergibt sich in Betreff der beiderseitigen Wundererzählungen. In dieser Beziehung bemerken wir zur vorläufigen Orientirung, daß man hauptsächlich zwischen zwei Klassen von Wundern unterscheidet, je nachdem der Effect derselben absolut oder nur relativ über das Naturmögliche erhaben ist. Erstere Klasse von Wundern nennt man absolute, letztere relative. Die Eigenthümlichkeit des absoluten Wunders gegenüber dem relativen besteht nicht darin, daß es von Seite Gottes etwa eine größere Machtentfaltung voraussetzte, auch nicht darin, daß es für ein Eingreifen übernatürlicher Kräfte in das irdische Dasein an sich beweisender wäre, sondern nur darin, daß es menschlicher Vernünftelei weniger Spielraum läßt, im einzelnen Falle das Vorhandensein eines wirklichen Wundereffects in Zweifel zu ziehen. Auf ein unbefangenes Gemüth wird ein relatives Wunder oftmals einen größeren Eindruck machen als ein absolutes, aber der Reflexion voreingenommener, zum Unglauben eher als zum Glauben geneigter Gemüther bietet das relative Wunder immer Seiten dar, wornach sie das Vorhandensein desselben läugnen, oder aus anderen als den wahren Ursachen erklären zu können glauben mögen.

Um nun zu unserem Gegenstande zurückzukehren, so spielt in der Erzählung der Synoptiker das relative Wunder eine durchaus vorwiegende Rolle, bei Johannes dagegen, obwohl wiederholt auf einen größeren Umfang der Wunderwirksamkeit Jesu hingewiesen wird, werden nur absolute Wunder erzählt, das relative Wunder fehlt bei ihm gänzlich. Besonders findet sich, was man als hauptsächlich auffallend hervorzuheben pflegt, bei ihm keine Erzählung von Teufelaustreibungen. Diese Erscheinung beweist, daß Johannes einen Leserkreis im Auge hatte, welcher die Beweiskraft der von den Synoptikern erzählten Wunder entweder läugnete, oder dieselben als solche gar nicht anerkannte. Fragt man aber, welches diese Kreise waren, in denen eine solche Kritik der synoptischen Wunder sich bilden konnte, so wird man nur antworten können, daß es gelehrte, zum Voraus befangene und mit dem Christenthum im Kampf stehende Kreise sein mußten. Einen solchen Kreis aber konnte damals nur das Synedrium von Jabne und seine Anhänger bilden.

Ein Beispiel, wie diese gelehrten Juden die Beweiskraft der von den Synoptikern erzählten Wunder, deren Vorhandensein zu läugnen sie noch nicht

wagen durften, zu beseitigen suchten, liefert uns Josephus. Dieser kommt verschiedentlich (ant. 6, 2, 2; 8, 2, 5; bell. jud. 7, 6, 3) auf Besessene zu sprechen und gibt die Mittel an, durch welche angeblich diese Unglücklichen Befreiung von ihrem Leiden gefunden, Mittel, welche theils natürliche sind, theils dem Gebiete der Zauberei angehören. Weiter erzählt derselbe geradezu Wunderdinge von den Heilwirkungen, welche die Essener theils vermöge ihrer tieferen Kenntniß der Natur, theils vermöge magischer Beschwörungsformeln hervorgebracht (bell. jud. 2, 8, 3; ant. 8, 2, 5), ja sogar von dem Kaiser Vespasian berichtet er, daß er in Alexandrien einen Blinden bloß durch Auflegung seiner Hände geheilt habe.

Ohne Zweifel ist, was er in dieser Richtung erzählt, zum größten Theil fabelhaft, aber man sieht leicht, auf die, welche seinen Erzählungen glaubten, konnten die Berichte über die von dem Herrn gewirkten Teufelaustreibungen und sonstigen Heilungen keinen solchen Eindruck mehr machen, daß sie dieselben als Beweise der Gottheit Jesu hätten ansehen wollen, indem sie ja meinen mußten, daß Gleiches auch von gewöhnlichen Menschen gewirkt worden. Darnach wird man es nicht mehr auffallend finden, warum Johannes nur absolute Wunder erzählt. Die Rücksicht auf seine Gegner forderte gebieterisch ein solches Verfahren bei seiner Beweisführung für die Gottheit Christi, indem sie relativen Wundern keine Beweiskraft zuerkannt hätten.

g. Eine ebenso große Differenz wie in Bezug auf die Wunder findet zwischen den Synoptikern und dem Johannesevangelium in Betreff der beiderseits wiedergegebenen Reden Jesu statt. Die von den Ersteren angeführten Reden Jesu sind entschieden einfacher und populärer gehalten als die bei Johannes. Auch ist der Gegenstand bei jenen mehr moralischer, bei diesem mehr dogmatischer Natur. Endlich tragen jene mehr eine sinnlich anschauliche, diese mehr eine abstract speculative Einkleidung an sich. Diese Differenz kann nach der Ansicht, welche wir über den Zweck der synoptischen Darstellung einerseits und der johanneischen andererseits gewonnen haben, nicht auffallen. Die Synoptiker mußten sich aus Gründen, die wir früher auseinander gesetzt, darauf beschränken, die Lehrwirksamkeit zu schildern, welche der Herr gegenüber von dem ungebildeten Volk in Galiläa entwickelt hatte. Daß er noch besonders seine Jünger unterrichtete und auch mit den Gelehrten Streitunterredungen hatte, deuten sie vielfach an, geben aber nur wenige und ganz ungenügende Proben von der Lehrweise, die er in diesen beiden Richtungen einnimmt. Daß aber dieselbe von seiner populären Lehrweise verschieden sein mußte, leuchtet von selbst ein, namentlich mußte von dem Herrn sowohl im engeren Kreise seiner Jünger als gelehrten Gegnern gegenüber weit mehr die dogmatische Seite seiner Lehre in den Vordergrund gestellt werden als dieß in den Vorträgen vor den versammelten Volksschaaren geschah. Allein dieß zur Darstellung zu bringen, hatten die Synoptiker keine Veranlassung, wohl aber, wie wir gesehen Johannes, dessen Evangelium einerseits gegen gelehrte Juden gerichtet, andererseits aber auch in einer ganz anderen Weise unmittelbar für Christen bestimmt ist als die synoptischen Evangelien.

In ersterer Beziehung mußte Johannes auf die Streitreden zurückgreifen, welche der Herr selbst mit den Gelehrten seiner Zeit geführt und in welchen er ihnen gegenüber die Beweise seiner Gottessohnschaft geltend gemacht. In

zweiter Beziehung mußte er solche Reden des Herrn reproduciren, wie er sie in engeren Kreisen gehalten. Wenn daher zwischen den synoptischen und johanneischen Reden des Herrn in formeller und materieller Beziehung eine Differenz besteht, so liegt diese in der Natur der Sache, und auffallen müßte nur, wenn eine solche Differenz nicht zu Tage treten würde.

Uebrigens ist dieß nicht der einzige Anstand, den die johanneischen Reden des Herrn darbieten. Während dieselben nämlich auf der einen Seite von den synoptischen divergiren, stimmen sie nach der anderen Seite stilistisch mit der Ausdrucksweise des Johannes, wie uns diese besonders in den Briefen entgegentritt, so zusammen, daß man gewöhnlich nur zwei Annahmen zu Erklärung dieser Erscheinung für möglich hält, nämlich daß Johannes entweder die Redeweise des Herrn nach seiner eigenen, oder aber, daß er seine eigene Redeweise nach der des Herrn umgeformt habe.

Allein wie häufig dieses Dilemma auch gestellt wird, so ist es doch, wie man leicht sieht, unrichtig; denn offenbar bleibt noch eine dritte Möglichkeit übrig, nämlich daß sowohl der Meister als der Jünger sich einer Redeweise bedient habe, die weder des einen, noch des anderen individuelles Eigenthum, sondern eine in bestimmten Kreisen allgemein übliche war. Dieß ist auch wirklich der Fall, denn die Redeweise, wie sie in dem Evangelium und den Briefen des Johannes uns entgegentritt, trägt ganz den Charakter der jüdischen Schulsprache, und daß der Herr sich in seinen Streitunterredungen mit den Gelehrten seiner Zeit an diese Sprache hielt, ist ebenso natürlich, als man erwarten muß, daß der Jünger, welcher später hauptsächlich den Kampf gegen das restaurirte jüdische Gelehrtenthum zu bestehen hatte, sich dieselbe aneignete. Die fragliche Erscheinung hat also für uns nicht nur nichts Befremdliches, sondern sie dient sogar dazu, die Ansicht, die wir über das Johannesevangelium gewonnen, zu stützen [1].

§. 22.

Verfasser, Zeit und Ort der Abfassung.

1. Die Abfassung des johanneischen Evangeliums wird vom christlichen Alterthum einstimmig dem Apostel Johannes zugeschrieben. Der Widerspruch, der dagegen durch die Secte der sogen. Aloger [2] erhoben wurde, kann nur dazu dienen, dieses Zeugniß zu bestätigen, indem sich, soviel Dunkel auch über diese Secte verbreitet ist, wenigstens das klar herausstellt, daß ihre Läugnung nicht auf historischen, sondern dogmatischen Gründen beruht [3]. Von den vielen Zeugnissen heben wir nur die Angaben des Papias, der noch ein Schüler des Johannes war, sowie die des Irenäus hervor, dessen Lehrer Polykarp

---

[1] Q.-S. 1868. S. 11 ff.

[2] Epiphanius haer. LI. n. 3. Irenäus adv. haer. III, 11, 9. Philastrius haer. 60.

[3] Maier S. 138. Bleek S. 180. 260. Die von Irenäus genannten Gegner des Evangeliums und noch bestimmter die Aloger werden vielfach für monarchianische Gegner der Montanisten gehalten und daraus erklärt sich ihre Abneigung gegen die johanneischen Schriften (Mangold-Bleek S. 180. Anm. 1).

ebenfalls noch unmittelbarer Schüler des Johannes gewesen und der, wie aus adv. haer. 2, 2, 2 hervorgeht, außerdem noch die Zeugnisse einer Reihe von Presbytern benützen konnte, die mit Johannes zusammen gelebt hatten.

Papias nun schreibt in einem neu aufgefundenen Fragment[1] seiner Schrift: „κυριακῶν λογίων ἐξηγήσεις“ ausdrücklich, daß das Evangelium des Johannes kund gemacht und den Kirchen gegeben worden sei von Johannes adhuc in corpore constituto. Ebenso schreibt Irenäus an verschiedenen Stellen (adv. haer. 3, 1, 1; 3, 2, 7. 8 und 9; 3, 11, 1) die Abfassung des Johannesevangeliums ausdrücklich dem Johannes zu, was er mit dieser Sicherheit nicht hätte thun können, wenn seine Ueberzeugung nicht auf einer festen Ueberlieferung beruht hätte.

Was man in neuerer Zeit gegen das Zeugniß des Irenäus und der mit ihm zusammenstimmmenden Väter vorgebracht, ist nicht stichhaltig und die Gründe, die man sonst gegen die Autorschaft des Johannes aufgestellt, sind mehr rabulistischer als kritischer Natur.

Die gewichtigsten derselben, welche von der Darstellungsverschiedenheit des Evangeliums und der Apokalypse hergenommen sind, haben wir bereits gewürdigt[2].

2. Die Abfassungszeit des Johannesevangeliums betreffend liegt ein directes Zeugniß nicht vor. Indeß läßt sie sich durch Combinirung der verschiedenen Nachrichten über das Leben des Johannes ziemlich genau ermitteln. Aus Iren. 3, 1, 1 erhellt, daß Johannes erst am Ende seiner apostolischen Wirksamkeit sich zum Schreiben herbeigelassen. Aus derselben Stelle, sowie aus 3, 3, 2 ergibt sich, daß Johannes bis in die Zeiten des Trajan, der von 98—117 regierte, in Asien wirksam geblieben sei[3]. Darnach hätten

---

[1] Q.-S. 1864. S. 3 ff. „Ein directes Zeugniß des Papias für das Johannesevangelium.“ Es ist von Thomasius I, 344 aus einer Handschrift und lautet: Cod. Reginae Suetiae. Incipit Argumentum secundum Johannem. Evangelium Johannis manifestum et datum est ecclesiis ab Johanne adhuc in corpore constituto; sicut Papias nomine, Hierapolitanus, discipulus Johannis carus, in exotericis, id est, in extremis, quinque libris retulit. Descripsit vero evangelium dictante Joanne recte. Verum Martion haereticus, cum ab eo fuisset improbatus, eo quod contraria sentiebat, abjectus est a Johanne. Is vero scripta vel epistolas ad eum pertulerat a fratribus, qui in Ponto fuerunt (S. 7). Die Handschrift stammt aus dem neunten Jahrhundert. Eine Schwierigkeit macht nur Martion; Aberle schlägt vor, dafür Merinthus-Cerinthus zu lesen (S. 22). Tischendorf (Wann wurden u. s. w. 4. A. S. 118 f.) überzeugte sich in Rom selbst von dem Thatbestand, Zahn (Stud. u. Kr. 1867. S. 539 ff.) spricht sich für den ersten Theil des Zeugnisses aus. Hilgenfeld spricht sich (Z.-S. 1865. S. 77) schon deßhalb dagegen aus, weil Martion mit Johannes in Berührung gebracht werde und nach Eus. III, 39, 5 Papias kein unmittelbarer Schüler des Johannes gewesen sei. Overbeck erklärt sich (Z.-S. f. w. Theol. 1867. S. 63 ff.) ebenfalls dagegen und spricht ur Erklärung des exotericis die Vermuthung aus, daß dieß vielleicht fünf weitere unechte Bücher seien (S. 69) und Hilgenfeld schließt sich mit Preisgebung des zuerst vermutheten exegeticis dieser Vermuthung an (Einleitung S. 63). Die äußere Beglaubigung des Arguments bedarf allerdings noch größerer Sicherheit (Langen S. 66).

[2] Außer den Zeugnissen, welche sich direct über das Johannesevangelium aussprechen, finden sich in den Schriften der ältesten Väter (Ignatius, Ep. ad Diogn., Justin, Tatian, Melito, Apollinaris, Theophilus u. A.) mehrfache Beziehungen auf dasselbe (Reithmayr S. 418 f. Langen S. 66 f. Luthardt, der johanneische Ursprung des vierten Evang. 1874).

[3] Irenäus II, 22, 5 u. III, 3, 4 (bei Eus. III, 24, 2 ff.): ὅτι δὲ εἰς τούτους τῷ

wir die Abfassung des Johannesevangeliums etwa in das Jahr 100 zu setzen, womit das, was wir über die Zweckbeziehung des Evangeliums gefunden, vollständig übereinstimmt. Denn wie energisch man sich auch die Thätigkeit des Synedriums von Jabne denken mag, vor der Mitte des letzten Decenniums des ersten Jahrhunderts erstreckte sich dieselbe doch gewiß noch nicht über Kleinasien.

Als Abfassungsort des Evangeliums gibt Iren. 3, 1, 1 ausdrücklich Ephesus an, eine Angabe, gegen die ein begründeter Zweifel nicht erhoben werden kann[1].

§. 23.

Integrität des johanneischen Evangeliums.

Auf einigen Abschnitten des Johannesevangeliums ruht der Verdacht der Unächtheit. So behauptet man,

1. daß das ganze Kapitel 21 nicht von Johannes herrühre, weil das Evangelium schon mit 20, 30 und 31 seinen Schluß gefunden.

Allein dieser Grund beruht auf einem groben Mißverständniß der von dem Evangelisten in seiner Geschichtserzählung eingestreuten Reflexion[2]. Mit demselben Recht, mit welchem man die Stelle 20, 30 und 31 als den Schluß des Evangeliums bezeichnet, könnte man 12, 37—50 als einen solchen ansehen.

Das Wahre ist, daß der Evangelist 20, 30 und 31 einen Rückblick auf das von 13, 1 an Erzählte wirft und sich über den Zweck dieses Theils seiner Darstellung ausspricht, was nicht ausschließt, daß er seine Erzählung noch weiter fortsetzen wolle. Allein abgesehen davon läßt sich auch positiv der Beweis führen, daß dieses Kapitel einen integrirenden Theil des Johannesevangeliums bildet. Es würde sich nämlich sonst gar nicht erklären lassen,

---

βίῳ περιῆν, ἀπόχρη διὰ δύο πιστώσασθαι μαρτύρων τὸν λόγον· πιστοὶ δ'ἂν εἶεν οὗτοι, τῆς ἐκκλησιαστικῆς πρεσβεύσαντες ὀρθοδοξίας, εἰ δὴ τοιοῦτοι Εἰρηναῖος καὶ Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεύς· ὧν ὁ μὲν πρότερος ἐν δευτέρῳ τῶν πρὸς τὰς αἱρέσεις ὧδέ πως γράφει κατὰ λέξιν· „καὶ πάντες οἱ πρεσβύτεροι μαρτυροῦσιν, οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ τῷ τοῦ Κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες, παραδεδωκέναι τὸν Ἰωάννην· παρέμεινε γὰρ αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων“ καὶ ἐν τρίτῳ δὲ τῆς ὑποθέσεως ταὐτὸ τοῦτο δηλοῖ διὰ τούτων· „ἀλλὰ καὶ ἡ ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησία ὑπὸ Παύλου μὲν τεθεμελιωμένη, Ἰωάννου δὲ παραμείναντος αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων, μάρτυς ἀληθὴς ἐστι τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως.“ Fast ausnahmslos wird das Johannesevangelium an die letzte Stelle gesetzt und Johannes der „novissimus omnium“, „ultimus apostolus et evangelista“ (Hier. de vir. ill. c. 9 u. Comm. in Matth. prol.) genannt. Auch die inneren Gründe sprechen für eine ziemlich späte Abfassung (Hug II, 232 ff. Langen S. 82. Dagegen will Reithmayr das Evangelium nicht viel über das J. 70 heraufrücken. S. 421).

[1] Irenäus III, 1, 1 (bei Eus. V, 9, 4): ἔπειτα Ἰωάννης, ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσών, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων. Nur wenige Zeugnisse sprechen für Patmos (Theophylactus, Pseudo-Hippolyt, Dorotheus von Tyrus, Suidas). Der Verfasser der Synopse berichtet: τὸ δὲ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον ὑπηγορεύθη ὑπ' αὐτοῦ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου... ὄντος ἐξορίστου ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ, καὶ ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ ἐξεδόθη ἐν Ἐφέσῳ διὰ Γαΐου τοῦ ξενοδόχου (Athan. II, p. 202). Vgl. Hug II, 226.

[2] Vgl. Q.-S. 1869. S. 123.

warum Johannes die Verläugnung Petri, die bereits von den Synoptikern so erzählt worden, daß Johannes keine Berichtigung anzubringen hatte, wieder aufgenommen, wenn er nicht dadurch den in diesem Kapitel enthaltenen Bericht von der Bestätigung des dem Petrus übergebenen obersten Hirtenamts in der Kirche hätte vorbereiten wollen. Es muß also Johannes, als er den Context seines Evangeliums meditirte, bereits die Aufnahme unseres Kapitels in Aussicht genommen haben[1].

2. Andere, von dem gleichen Mißverständnisse der Stelle 20, 30 und 31 ausgehend, geben zwar zu, daß Kap. 21 ächt, aber von dem Evangelisten erst später als Anhang zu seiner Schrift hinzugefügt sei, wobei zum Theil noch die Modification angebracht wird, daß man die Schlußverse 21, 24 und 25 dem Johannes abspricht und sie, weil in ihnen die erste Person des Plural gebraucht ist, als eine Beifügung betrachtet, welche die ephesinischen Presbyter oder andere angesehene Christen zur Beglaubigung des Evangeliums beigesetzt hätten[2].

Wir müssen uns gegen diese Auffassung des 21. Kapitels, sowie gegen die angeführte Modification derselben erklären und zwar gegen erstere, weil sie geradezu unbegründet, gegen letztere aber, weil sie nicht gehörig begründet ist, indem der Gebrauch der ersten Person des Plural sich leicht dadurch erklärt, daß am Schlusse seines Werkes der Schriftsteller seine apostolische Auctorität in den Vordergrund treten läßt und demselben durch das amtliche „Wir" sozusagen das Siegel der apostolischen Bestätigung aufdrückt[3].

3. Erheblicher sind die Bedenklichkeiten, zu welchen der Abschnitt 7, 53 — 8, 11, die Erzählung von der Ehebrecherin Anlaß gegeben.

Dieser Abschnitt fehlt nicht nur in sehr bedeutenden Textesmonumenten, welche wir jetzt noch haben[4], sondern er fehlte auch schon nach dem Zeugniß des Hieronymus zu seiner Zeit in vielen griechischen und lateinischen Handschriften[5].

Den Grund dieser Erscheinung gibt aber auch schon Augustin de conjug. adult. 2, 7 richtig dahin an, daß Manche gefürchtet hätten, der Inhalt dieses Abschnittes könnte weiblicher Unsitte und Leichtfertigkeit Vorschub leisten und deßwegen hätten sie ihn in ihren Handschriften ausgelassen[6]. Damit muß jeder

---

[1] Textkritisch steht das Kapitel unanfechtbar da. Auch der Stil ist nicht verschieden (Hug II, 250 ff.).

[2] Maier S. 146. Langen S. 85. Tischendorf hat v. 25 nach ℵ allein weggelassen.

[3] Das muratorische Fragment will offenbar mit recognoscentibus omnibus diesen Schluß erklären. Langen S. 85. Hesse, Das muratorische Fragment 1873. S. 95 ff.

[4] ℵ. B. T. L. während er in S u. E kritisch beanstandet ist. Auch in den ältesten Handschriften der syrischen, armenischen, koptischen, arabischen Uebersetzung und den meisten Abschriften der Itala fehlt er und die griechischen Väter nehmen keine Notiz von demselben. Dagegen steht derselbe in D. G. H. K. M. U.

[5] Doch fand Hieronymus denselben auch in vielen vor: In evangelio secundum Joannem in multis et graecis et latinis codicibus invenitur de adultera muliere, quae accusata est (adv. Pelag. II, 17).

[6] Ebenso Ambrosius: Non mediocrem scrupulum movere potuit imperitis evangelii lectio quae decursa est, in qua advertistis adulteram Christo oblatam, eandemque sine damnatione dimissam. Nam profecto si quis eam auribus accipiat otiosis, incentivum erroris incurrit, cum leget adulterae absolutionem (Apol. David II, 1).

Verdacht gegen die Aechtheit dieses Abschnittes fallen, da die weiteren Gründe, die man für die Unächtheit desselben anführt, von keiner Beweiskraft sind.

Drittes Kapitel.

Von den johanneischen Briefen.

§. 24.

Allgemeine Bemerkungen.

Die drei johanneischen Briefe zeigen gemeinsam mehrere Eigenthümlichkeiten, welche sie in auffallender Weise von den andern epistolarischen Stücken des Neuen Testamentes unterscheiden. Diese Eigenthümlichkeiten müssen wir zuerst betrachten, ehe wir auf die Briefe im Einzelnen eingehen.

1. Die erste Eigenthümlichkeit liegt darin, daß sie uns keine oder doch nur eine sehr mangelhafte Auskunft über ihren Verfasser, sowie über ihre Adressaten geben. Der erste Brief entbehrt nämlich der üblichen Aufschrift, in welcher nach der Sitte der Alten Briefschreiber und Empfänger hätte genannt werden sollen, gänzlich, ohne daß anzunehmen wäre, eine solche sei ursprünglich vorhanden gewesen, aber später etwa von Abschreibern weggelassen worden. Vielmehr zeigt eine aufmerksame Erwägung des Eingangs dieses Briefes, wie er uns jetzt noch vorliegt, daß derselbe auch ursprünglich den Anfang gebildet haben muß.

Der zweite und dritte Brief haben Aufschriften, aber der Briefschreiber nennt sich in denselben einfach ὁ πρεσβύτερος, ein Ausdruck, welcher wahrscheinlich Amtsname, jedenfalls aber nicht Eigenname ist, und somit an und für sich über die Person desselben keine Auskunft geben kann. Der Briefempfänger wird im zweiten Brief ἐκλεκτὴ Κυρία und im dritten Γαΐος genannt. Allein die Auskunft, welche wir dadurch erhalten, ist so gut wie keine. Man hat zwar vermuthet, in ἐκλεκτὴ Κυρία stecke der Eigenname der betreffenden Frau und hat als diesen bald ἐκλεκτὴ, bald κυρία betrachtet, allein sicher mit Unrecht; denn die beiden Ausdrücke sind ohne Zweifel Ehrenbenennungen und somit nicht geeignet, auf eine Person schließen zu lassen. Besser scheint es in dieser Beziehung mit dem dritten Brief zu stehen, denn Γαΐος ist bekanntlich Personenname. Wenn man aber erwägt, daß Gajus oder Cajus römisches Pränomen und als solches von Tausenden und Abertausenden geführt wurde, so sieht man leicht, daß wir auch bei dieser Personenbezeichnung nicht weiter kommen, als wir bei den beiden anderen Briefen, wo eine solche fehlt, kamen, und man war in dieser Beziehung zur Zeit der Abfassung nicht besser daran, wenn man nicht in den Kreis derjenigen gehörte, welche von dem Verfasser auf irgend eine Weise nähere Auskunft darüber erhalten hatten. Daher kann man sagen, daß in allen drei Briefen sowohl der Name des Briefempfängers, als des Schreibers in gleicher Weise für nicht eingeweihte Kreise verschwiegen sei; und wenn schon diese Gleichmäßigkeit auf Absichtlichkeit des Verfassers schließen läßt, so wird diese Vermuthung zur Gewißheit durch Vers 12 des

zweiten und Vers 13 des dritten Briefes, wo der Verfasser sich dahin ausspricht, daß, obwohl er noch Vieles zu schreiben hätte, er es nicht vermittelst Tinte und Papier thun wolle. Das weist offenbar darauf hin, daß er für die Sicherheit seines Briefverkehrs fürchtete[1] und daß er dem Papier nichts anvertrauen wollte, was hätte compromittiren können, also auch nicht seinen und des Briefempfängers Namen.

Eine solche äußerste Vorsicht aber von Seite des Verfassers weist darauf hin, daß derselbe sich streng bewacht wußte, und berechtigt somit zu der Vermuthung, daß er sich in Gefangenschaft befunden haben werde. Nun aber erhellt wirklich aus Apokalypse 1, 9, daß Johannes wegen des Wortes Gottes und des Zeugnisses Jesu Christi auf der Insel Patmos sich befand und zwar, wie aus diesem Wortlaut unverkennbar hervorgeht und vom christlichen Alterthum einstimmig angegeben wird[2], als Staatsgefangener, indem er unter Domitian des Glaubens wegen auf diese Insel deportirt worden war. Somit sind wir zu dem Schlusse berechtigt, daß die drei johanneischen Briefe, wenn sie von Johannes herrühren, von Patmos aus geschrieben seien[3], da wir von einer anderen Gefangenschaft desselben in seinen späteren Lebensjahren nichts wissen. Daß sie aber in seinen späteren Lebensjahren geschrieben seien, wird aus dem Folgenden erhellen.

2. Sprache und Darstellungscharakter der johanneischen Briefe sind in Worten, Wendungen und Satzbildungen so eigenthümlich und wieder so gleichmäßig, daß über die Einheit des Verfassers derselben ein vernünftiger Zweifel nicht aufgeworfen werden kann. Aus demselben Grunde kann aber auch kein Zweifel entstehen, daß der Verfasser der johanneischen Briefe und der des Evangeliums identisch sei; denn dieselbe Gleichmäßigkeit in Bezug auf Sprache und Darstellungscharakter, welche die Briefe als das Werk Eines Verfassers erkennen läßt, erstreckt sich auch auf das Evangelium. Daher können die Zeugnisse, welche die Abfassung des Evangeliums durch Johannes beurkunden, auch für die Briefe und umgekehrt die für die Briefe auch für das Evangelium gebraucht werden.

---

[1] Hug nimmt an, daß den Verfasser die Noth des Schreibmaterials drückte II, 230. 231, aber mit Unrecht, wie der Wortlaut (οὐκ ἐβουλήθην, οὐ θέλω) zeigt.

[2] Polykrates von Ephesus nennt den Johannes einen μάρτυς (Euf. V, 27, 3) und Herakleon übergeht ihn bei der Aufzählung der Nichtmartyrer aus dem Apostelkreise. Tertullian sagt (de praesc. 36): ubi (Romae) apostolus Johannes postea quam in oleum ignem demersus nihil passus est, in insulam relegatur. Hippolyt nennt (de christ. et antichr. 36) die Insel Patmos. Clemens Alex. (Euf. III, 24, 7): ἐπειδὴ γὰρ τοῦ τυράννου (Δομετιανοῦ) τελευτήσαντος ἀπὸ τῆς Πάτμου τῆς νήσου μετῆλθεν εἰς τὴν Ἔφεσον. Eusebius (Chron. 94, h. e. III, 18, 1. 2) und Hieronymus (de vir. ill. c. 9) nennen das 14. Regierungsjahr Domitians. Nur Epiphanius macht eine Ausnahme, indem er die Verbannung nach Patmos in die Regierungszeit des Claudius versetzt (haer. LI, 12, 33) und Dorotheus von Tyrus nennt den Kaiser Trajan (Bibl. Patr. max. III, 426).

[3] Der Ort der Abfassung des ersten Briefes wird sonst wegen seines innigen Zusammenhanges mit dem Evangelium zugleich mit dem Abfassungsort des letzteren bestimmt. Hug nimmt für Beide Patmos an (II, 225 ff.), Reithmayr (S. 421), Langen u. A. Ephesus. Wegen des schon genannten Grundes entscheidet sich Hug auch bei den beiden anderen Briefen für Patmos. Ein bestimmtes äußeres Zeugniß hat man weder für den Ort noch für die Zeit.

3. Was die äußere Bezeugung der johanneischen Briefe anbelangt, so läßt sie bei dem ersten nichts zu wünschen übrig, während sie bei den beiden andern für sich allein nicht genügend wäre. Eusebius einerseits berichtet h. e. 3, 30, daß bereits die Schüler des Johannes Papias und Polykarp aus dem ersten Briefe Anführungen in ihre Schriften aufgenommen, und diese Angabe können wir in Betreff des Polykarp noch controliren, indem uns dessen Brief an die Philipper erhalten ist, wo wir wirklich c. 7 eine Anführung aus unserem Briefe finden. Doch gab es eine Zeit, wo auch der erste johanneische Brief wohl als ächt, aber nicht als canonisch anerkannt wurde. Dieß ergibt sich einmal aus einer Angabe des Cosmas Indicopleustes, nach welcher zu einer gewissen Zeit allen katholischen Briefen die Canonicität abgesprochen wurde, und sodann aus der Art, wie das muratorische Fragment unsern Brief behandelt. Dieses nämlich führt wohl eine Stelle aus demselben an, erklärt aber ausdrücklich nur die beiden andern als canonisch[1]. Diese Erscheinung findet ihre Erklärung darin, daß ehe der entstandene Canon kirchlich aufgestellt wurde, verschiedene Theorien in Bezug auf die Bücher, welche zu demselben gehören, versucht wurden. Eine solche Theorie ging auch dahin, daß nur die Schriften, welche ad gentes geschrieben seien, auf Canonicität Anspruch machen dürften, also nicht solche, welche für Juden bestimmt gewesen. Da nun der erste johanneische Brief, wie gar nicht verkannt werden kann, mit Zurückweisung jüdischer Angriffe sich beschäftigt, so konnte es scheinen, als ob er für Juden geschrieben worden, und mußte also nach dieser Theorie aus dem Canon

---

[1] Q.-S. 1864 S. 4 sagt Aberle: „Obwohl Eusebius keinen Anstand nimmt, denselben (den ersten Johannesbrief) unter die Homologumena einzureihen, so konnte ihm doch nicht verborgen geblieben sein, daß, wie gegen die katholischen Briefe überhaupt, so auch gegen diesen Bestandtheil derselben sich Bedenklichkeiten erhoben hatten" und verweist auf die topographia christiana des Kosmas Indicopleustes. Hilgenfeld entgegnet, daß von Bedenklichkeiten gegen den ersten Johannesbrief sonst nichts bekannt sei (Z.-S. 1865. S. 77. Anm. 2) und es ist ja auch oben gesagt, daß der Brief sehr gut beglaubigt ist. Doch limitirt Hilgenfeld (Einleitung S. 694) sein Urtheil etwas, wenn er bemerkt, daß der erste Johannesbrief als ein Homologumenon fast ungetheilte Anerkennung in der alten Kirche gefunden habe. Eine Ausnahme haben nur die Aloger gemacht (Langen S. 147) und schon Maier (S. 434) macht darauf aufmerksam, daß, wenn ihn noch andere Secten verwarfen, dieß nicht der Echtheit, sondern der Autorität des Verfassers gegolten habe. Kirchlicher Seits war ein Theil der katholischen Briefe immer anerkannt, wenn auch ein anderer Theil derselben in verschiedenen Kirchen beanstandet wurde und so Eusebius von Clemens Alex. berichten kann, daß er auch die bestrittenen Schriften aufgezählt habe „τὴν Ἰούδα λέγω καὶ τὰς λοιπὰς καθολικὰς ἐπιστολάς" (VI, 14, 1). Von Clemens ist ohnehin bekannt, daß er den ersten Johannesbrief als echt annahm (Strom. II, 15) und von Origenes berichtet derselbe Eusebius (VI, 25, 10): καταλέλοιπε (Ἰωάννης) καὶ ἐπιστολὴν πάνυ ὀλίγων στίχων. Dionysius Alex. scheint alle drei anzuerkennen: ὁ δὲ εὐαγγελιστὴς οὐδὲ τῆς καθολικῆς ἐπιστολῆς προέγραψεν ἑαυτοῦ τὸ ὄνομα ... ἀλλ' οὐδὲ ἐν τῇ δευτέρᾳ φερομένῃ Ἰωάννου καὶ τρίτῃ, καίτοι βραχείαις οὔσαις ἐπιστολαῖς, ὁ Ἰωάννης ὀνομαστὶ πρόκειται, ἀλλ' ἀνωνύμως ὁ πρεσβύτερος γέγραπται (Eus. VII, 25, 10). Im muratorischen Fragment sind alle drei johanneischen Briefe als canonische aufgeführt. Wenn es heißt: si Johannes singula etiam in epistulis suis proferat dicens in semetipsum: Quae vidimus oculis nostris et auribus audivimus etc., so ist der erste Brief klar genug gezeichnet und: Johannis duae in catholica habentur an anderer Stelle kann sich nur auf die beiden anderen Johannesbriefe beziehen, obwohl der Beisatz: ut Sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta wieder zweifelhaft lautet.

weggelassen werden. Eine andere Theorie, die, wie es scheint, noch weiter verbreitet war, stellte den Satz auf, daß Schriften, die an einzelne Personen adressirt waren, nicht in den Canon aufgenommen werden dürften[1]. Unter dieser Theorie haben der zweite und der dritte johanneische Brief gelitten, so daß noch Eusebius sie unter die ἀντιλεγ. stellen konnte. Indessen spricht für sie das oben dargestellte Zeugniß des muratorischen Fragments, sodann der Umstand, daß sie von Iren. 1, 16, 3 und 3, 16, 8 ausdrücklich citirt werden, und daß auch Clemens Alexandrinus[2], Origenes[3] und Dionysius Alex.[4] von ihm Gebrauch gemacht. Entscheidend aber ist in dieser Beziehung der Umstand, daß sie nach Sprach- und Darstellungscharakter sich als Producte desselben Mannes, von welchem das Evangelium und der erste Brief herrühren, ausweisen.

Der Ton der Rede in den johanneischen Briefen zeigt nicht nur das Ernste und Feierliche der apostolischen Ansprache, sondern hat auch etwas ungemein Gewinnendes und Herablassendes, so daß man leicht sieht, es bestehe zwischen dem Verfasser und seinen Lesern noch eine andere Distanz, als bloß die, welche das Amt hervorzubringen pflegt.

Nimmt man dazu, daß der Rede das sinnlich plastische Element fast ganz fehlt, daß dieselbe einen Idealismus zeigt, welcher von irdischen Elementen ganz gereinigt und verklärt erscheint, daß eine gewisse Eintönigkeit ihr nicht abzusprechen ist und sie mehrfach in Wiederholungen sich ergeht, so muß man zu dem Schlusse gelangen, daß der Verfasser im Greisenalter geschrieben und seinen Lesern nicht nur mit der Prärogative des Apostolats, sondern auch mit der des hohen Alters gegenüber gestanden.

4. Bei lateinischen Kirchenvätern finden sich die drei johanneischen Briefe auch angeführt unter dem Namen epistolae ad Parthos[5]. Bei diesem ad Parthos an die Parther zu denken, geht aus vielen Gründen nicht an, weß-

---

[1] Vgl. Reithmayr S. 77.

[2] Secunda Joannis epistola quae ad virgines scripta est simplicissima est (Adumbr. in II. Joan. p. 1011 ed. Potter).

[3] Bei Eus. VI, 25, 10: ἔστω δὲ καὶ δευτέραν καὶ τρίτην· ἐπεὶ οὐ πάντες φασὶ γνησίους εἶναι ταύτας πλὴν οὐκ εἰσὶ στίχων ἀμφότεραι ἑκατόν.

[4] Er spricht zuerst von dem Evangelium des Johannes und der ἐπιστολὴ καθολική desselben und fügt dann bei, daß sich Johannes auch nicht nenne „ἐν τῇ δευτέρᾳ φερομένῃ Ἰωάννου καὶ τρίτῃ, καίτοι βραχείαις οὔσαις ἐπιστολαῖς“ (Vgl. S. 117. Anm 1). Eusebius selbst bezeichnet den ersten Brief als unzweifelhaft echten „ἀντιλέγονται δὲ αἱ λοιπαὶ δύο“ (III, 25, 17) und zählt sie unter den ἀντιλεγόμενα auf „καὶ ἡ ὀνομαζομένη δευτέρα καὶ τρίτη Ἰωάννου, εἴτε καὶ εὐαγγελιστοῦ τυγχάνουσαι, εἴτε καὶ ἑτέρου ὁμωνύμου ἐκείνῳ“ (26, 3), schreibt sie aber anderwärts dem Johannes zu: „ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἐπιστολαῖς αὐτοῦ οὐδὲ μνήμην τῆς οἰκείας προσηγορίας ποιεῖται, ἢ πρεσβύτερον ἑαυτὸν ὀνομάζει (Demonstr. ev. III, 5). Aehnlich drückt sich Hieronymus aus, indem er schreibt (Ep. 80 ad Evagr.): Clangat tuba evangelica, filius tonitrui, quem Jesus amavit plurimum ... Presbyter electae Dominae; et in alia epistola: Presbyter Cajo, aber doch wieder schwankt (de vir. ill. c. 9): reliquae autem duae Johannis Presbyteri asseruntur cujus et hodie alterum sepulcrum apud Ephesios ostenditur.

[5] Gilt zunächst nur von dem ersten Brief. Augustinus (Quaest. evang. II, 39; tractatus in epistolam (I) Joannis ad Parthos). Auch beim zweiten Brief findet man die Unterschrift πρὸς πάρθους (vgl. Hug II, 229. Anm. 2). Cassiodor spricht allgemein von Briefen des Johannes ad Parthos (inst. div. I, 14).

wegen die Vermuthung, der Ausdruck sei aus dem griechischen πρὸς παρθένους entstanden, alle Wahrscheinlichkeit für sich hat. Wirklich behauptet auch Clemens Alexandrinus in einem Fragment seiner Hypotyposen bezüglich des zweiten Briefs, daß er ad virgines geschrieben sei[1], was bei dem engen Zusammenhang dieser Briefe unter einander sicher auch auf den ersten und dritten übergetragen werden kann.

Darnach würde sich die Ansicht ergeben, daß die drei johanneischen Briefe nicht an Gemeinden, sondern an Vereine von Personen männlichen und weiblichen Geschlechts gerichtet seien, welche die Virginität bewahrten[2]. Man kann dieser Ansicht nicht entgegenhalten, daß es solche Vereine zur Zeit, um die es sich hier handelt, noch nicht gegeben; denn daß sie damals und schon früher bestanden, kann im Angesicht von Stellen, wie 1 Cor. 7, 25 ff.; 1 Timoth. 4, 9, namentlich aber Apokal. 7, 4 nicht bezweifelt werden, und ist auch sonst vom christlichen Alterthum mehr als genügend bezeugt. Außerdem spricht in dem Inhalt unserer Briefe Vieles für die fragliche Ansicht. Wenn der Verfasser seinen Gegenstand nicht in dialektischer, sondern in contemplativer Form zur Darstellung bringt, so setzt er Leser voraus, welche an Contemplation gewöhnt waren, nicht aber eine aus sehr verschiedenen Elementen zusammengesetzte Gemeinde. Darnach wäre die ἐκλεκτὴ Κυρία des zweiten Briefes als Vorsteherin einer solchen weiblichen Genossenschaft, der Gajus des dritten Briefes aber als der Vorsteher einer männlichen Genossenschaft zu betrachten, für welch letzteres besonders das sprechen möchte, daß er gegenüber von dem in dem Briefe genannten Διοτρεφής in einem Verhältniß der Unterordnung erscheint, indem dieser wahrscheinlich der Bischof des betreffenden Sprengels war.

§. 25.

Von den johanneischen Briefen im Besonderen.

Der zweite und dritte Brief sind von so geringem Umfang, daß sie für die Einleitung an sich schon wenig Stoff darbieten und dieser ist bereits in dem, was wir über das Gemeinsame der johanneischen Briefe bemerkt, zur Genüge behandelt. Dagegen müssen wir dem ersten Briefe noch weitere Aufmerksamkeit zuwenden und zwar besonders bezüglich seines Zwecks und seiner Veranlassung, sowie bezüglich seiner Integrität.

1. Als Zweck des ersten johanneischen Briefes wird gerne angegeben, daß

---

[1] Vgl. die S. 118 Anm. 2 angeführte Stelle. Mangold verwirft die von Hug und Baur gegebenen Erklärungen und schließt sich der von Wetstein und Wegscheider an; der Brief habe als encyklischer die Ueberschrift πρὸς τοὺς διασπαρσαμένους getragen, lateinisch ad dispersos oder ad sparsos; daraus sei mißverständlich ad Spartos oder gar Parthos geändert (Bleek, Einleitung S. 686. Anm. 1).

[2] Clemens fährt übrigens nach seinem ad virgines unmittelbar fort: Scripta est vero ad quandam Babyloniam Electam nomine, significat autem electionem Ecclesiae sanctae. Hieron. (Ep. 91 ad Agerach.): ad quam (Ecclesiam) scribit Joannes epistolam: Senior electae Dominae et filiis ejus, wofür auch ein Scholion bei Matthäi spricht (Reithmayr S. 765. Anm.), weßhalb πρὸς παρθένους im Sinne der Alten auf die jungfräulichen Gemeinden zu beziehen wäre.

er bestimmt gewesen sei, dem Evangelium als Begleitschreiben zu dienen[1]. Allein diese Bestimmung des Briefes kann durch nichts erwiesen werden, und setzt auch eine Anschauung über die Entstehung der Evangelien voraus, die wir nicht theilen, nämlich daß dieselben als eine Art Lehrbücher für die christlichen Gemeinden verfaßt worden seien. Da, wie bereits bemerkt, der Brief nicht in dialektischer, sondern contemplativer Form geschrieben worden ist, so begreift sich von selbst, daß in ihm die Rücksicht auf Gegner nur eine untergeordnete Rolle spielen kann, und dieß hat zur Folge, daß wir uns das ergiebigste Mittel, auf dem Weg der inneren Kritik Zweck und Veranlassung des Schriftstückes zu bestimmen, bedeutend geschmälert sehen. Doch fehlt es im Briefe nicht an polemischen Stellen, und diese sind es, welche wir unserer Untersuchung zu Grunde legen müssen.

a. In 2, 18 und 19 bemerkt der Verfasser: „Jetzt sind viele antichristi geworden, woher wir erkennen, daß es letzte Stunde ist. Sie sind von uns ausgegangen, aber sie waren nicht aus uns; denn wären sie aus uns gewesen, so würden sie bei uns geblieben sein." Weiter im V. 22 fragt er: „Wer ist der Lügner, wenn nicht der, welcher läugnet, daß Jesus der Christ sei? und er antwortet: „Der ist der Antichrist, der den Vater und den Sohn läugnet. Jeder, der den Sohn läugnet, hat auch den Vater nicht, wer den Sohn bekennt, hat auch den Vater." Man sieht leicht, in der letzten Stelle wird dem christlichen Dogma von der Gottessohnschaft Jesu eine Läugnung gegenüber gestellt, die nur jüdischen Ursprungs gewesen sein kann; denn da nur die Juden die Messiashoffnung hegten, so konnte auch nur in ihrem Munde die Läugnung, Jesus sei nicht der Christ, d. h. der Messias, entstanden sein.

Aus der ersten Stelle geht hervor, daß eine bedeutende Anzahl von Christen sich zu der gleichen Läugnung verleiten und damit zum Abfall vom Christenthum verführen ließen. Nimmt man das zusammen, so finden wir uns in dieselbe historische Situation versetzt, in welcher das Evangelium entstanden. Auf der einen Seite eine Polemik der Juden gegen das christliche Dogma von der Gottessohnschaft Jesu, auf der anderen ein Abfall unter den Christen selbst, dessen bedeutender Umfang auf große Rührigkeit von Seite der jüdischen Propaganda schließen läßt.

b. Der erste Vers des vierten Kapitels enthält die Warnung, nicht jedem Geist zu glauben, weil viele falsche Propheten in die Welt ausgegangen. Aus dieser Begründung der Warnung ist leicht ersichtlich, daß der Ausdruck „Geist" (πνεῦμα), wie häufig im Neuen Testament, in dem Sinn genommen ist, wornach er den Zustand der Begeisterung oder Ekstase bezeichnet. Sofort wird in Vers 2 das Kriterium zur Unterscheidung der Geister dahin angegeben: „Jeder Geist, der bekennt, daß Jesus als der Christ im Fleische gekommen, ist aus Gott, und jeder Geist, welcher Jesum nicht bekennt, ist nicht aus Gott, und das ist das Zeichen des Antichrist, von welchem ihr gehört, daß er kommt, und der bereits in der Welt ist." Daraus ergibt sich, daß

---

[1] Hug II, 228. Reithmayr S. 758 f. Maier S. 430. Bisping, Die kath. Briefe 1871. S. 278. Langen S. 148.

der Verfasser sich einem Prophetismus gegenüber wußte, welcher in den Formen, in welchen er sich offenbarte, der christlichen Begeisterung durch den heiligen Geist täuschend ähnlich sah, und der aus jüdischen Kreisen hervorgegangen sein muß, weil sein Schlagwort eben die jüdische Läugnung war: Jesus ist nicht der Messias[1]. Daß in der Zeit, in welche die Abfassung der johanneischen Briefe fällt, ein solcher jüdischer Prophetismus vorhanden war, würde schon die einfache Thatsache des Vorhandenseins der Apokalypse beweisen, die eben gegen ein solches Unwesen vorzugsweise gerichtet ist. Wir haben aber auch noch positive Nachrichten über das Auftauchen eines Pseudoprophetismus unter den Juden in der Zeit zwischen der Zerstörung des Tempels und des hadrianischen Krieges, ja sogar Reste von Schriften, die aus solchen Kreisen hervorgingen, theils in alttestamentlichen Apokryphen, theils in sibyllinischen Büchern[2], theils in den ältesten Bestandtheilen des Buches Sohar[3]. Es kann auch die Erscheinung eines solchen Prophetismus nicht befremden. Die heftige politisch-religiöse Gährung, welche das Judenthum in dieser Zeit durchwogte, mußte die Gemüther erregen und somit wie in allen solchen Zeiten die Erscheinungen der natürlichen und dämonischen Ekstase an den Tag fördern.

c. Der Brief schließt 5, 21 mit den Worten: „Kindlein, hütet euch vor den Götzen." Diese Mahnung, welche ganz unmotivirt auftritt und nur wie eine Nachschrift dem Brief beigefügt zu sein scheint, hat etwas Befremdliches[4]; denn in allen früheren Schriften des Neuen Testamentes erscheint der Götzendienst so sehr als etwas Ueberwundenes und Todtes, daß sich nicht einmal eine directe Mahnung gegen denselben vorfindet, sondern höchstens gegen das Essen von Götzenopferfleisch, zu dem die Christen geneigt waren, eben weil sie das Götzenthum gründlich verachteten. Allein das Befremden über die fragliche Mahnung wird verschwinden, wenn wir die historischen Verhältnisse der damaligen Zeit in's Auge fassen.

Allerdings war zu der Zeit, als das Christenthum in die römisch-griechische Welt eintrat, das Heidenthum als Religion todt und der Götzendienst von den Heiden selbst verachtet und zum Theil in Vergessenheit. Allein unter den Einflüssen der Action des Christenthums, namentlich aber auch in Folge des ersten jüdischen Krieges, welcher von den Juden als Religionskrieg geführt wurde, entstand im Heidenthum eine Reaction, welche unter den flavischen Kaisern begann und mit Nerva und Trajan den Cäsarenstuhl bestieg[5]. Man

---

[1] Die Auffassung des Briefes wird sich stets nach der des Evangeliums richten müssen. Bleek macht gleichfalls den Glauben an Jesus als den Christus zum Hauptpunkt des Briefes (S. 688). Andere schließen besonders aus dem ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα 4, 2 auf eine Berücksichtigung der Häretiker, entweder des Cerinth (Maier S. 131) oder der Gnostiker überhaupt (de Wette, Schleiermacher, Neander, Baur, Hilgenfeld, Reuß, Huther, Weizsäcker, Keim, Holtzmann, Mangold, Langen). Schon Tertullian (de carne Christi c. 24) und Dionysius Alex. (Eus. VII, 25) setzen Doketen als Gegner voraus.

[2] Reuß §. 274. S. 281 f. Hausrath III, 277 ff. Vernes histoire des idées messianiques 1874 p. 271 sv. Hilgenfeld, Einleitung S. 421 f. u. Anm. 1.

[3] K.-Lex. v. Wetzer u. Welte X, 238 ff.

[4] Bisping (l. c. S. 377 f.) nimmt darum an, daß Johannes unter εἴδωλα nicht die falschen, heidnischen Götzen meine, sondern die selbstgemachten Vorstellungen und unwahren Gedankenbilder der damaligen gnostischen Irrlehrer vor Augen habe.

[5] Friedländer verbreitet sich ausführlich über diesen Gegenstand. Mit dem zweiten

wollte auch im Heidenthum wieder Religion haben, man kehrte zu den verlassenen Altären zurück und es bildete sich so eine Art heidnischer Pietismus, der um so eifriger nach Außen sich zeigte, je mehr man sich im Innern die Hohlheit des Götzenthums eingestehen mußte.

Allerdings kam diese Reaction zu voller Blüthe erst unter Trajan, unter dem man anfing, von Staatswegen unter Todesstrafe Götzenopfer zu verlangen. Allein in hohem Grad mächtig war sie schon unter Domitian, und es müssen schon damals an die Christen Zumuthungen gemacht worden sein, wie sie von Trajan an durch zwei Jahrhunderte gemacht worden, und den römischen Boden mit Christenblut färbten. Daher kann es gewiß nicht befremden, wenn der Verfasser des ersten johanneischen Briefes eine Warnung vor den Götzen gibt. Doch zeigt die Art und Weise, wie er dieselbe unmotivirt, nur wie eine Nachschrift seinem Briefe anhängt, daß er die Hauptgefahr für seine Leser noch nicht von dieser Seite befürchtete, wie sie denn auch erst später eintrat.

2. Darnach können wir den Zweck des ersten johanneischen Briefes dahin bestimmen, daß er eine Auseinandersetzung der wichtigsten Wahrheiten des Christenthums, der Menschwerdung des Sohnes Gottes, der Erlösung durch sein Blut, der Rechtfertigung durch Glauben und Liebe geben wolle, und zwar hauptsächlich veranlaßt durch Umtriebe der Juden, welche in doppelter Weise auf die Christen einzuwirken suchten, nämlich einmal durch scheinbar auf historische Gründe sich stützende Läugnungen der Messianität und Gottessohnschaft Jesu und sodann durch einen falschen Prophetismus, welcher dieselbe Läugnung zu seinem Inhalt hatte.

Der erste johanneische Brief bildet sonach materiell den Vorläufer des Evangeliums und der Apokalypse, der beiden Schriften, in welchen die Bestrebungen der Juden in beiden signalisirten Richtungen auf das einläßlichste zurückgewiesen werden. Wir dürfen aber auch annehmen, daß der Brief nicht nur materiell, sondern chronologisch der Vorläufer dieser Schriften gewesen und somit einige Zeit vor denselben abgefaßt worden sei [1].

3. Daß im Laufe der Zeit vom johanneischen Brief etwas weggelassen worden, dafür fehlt jeder vernünftige Verdachtsgrund, dagegen wird vielfach behauptet, daß etwas zu demselben hinzugesetzt worden sei, nämlich die Stelle von dem dreifachen Zeugnisse im Himmel (1 Joh. 5, 7 und 8), eine Stelle, die man das comma Johanneum nennt. Zur Begründung dieser Behauptung beruft man sich hauptsächlich darauf, daß sie sich nicht nur in den alten

---

Jahrhundert sei eine entschiedene Reaction eingetreten. „Die Thatsache einer solchen Reaction gegen die Einflüsse der Kritik und Philosophie, einer so völligen Wiederherstellung des positiven Götterglaubens auch im Bewußtsein der Gebildeten, wie sie die bisher geschilderten (und andere noch zu erwähnenden) Erscheinungen beweisen: diese Thatsache zeigt, daß jene Klagen über den vermeintlichen Verfall des Glaubens nur durch oberflächliche, auf gewisse Gebiete beschränkte Zeitströmungen veranlaßt waren, die dann von einer mächtigen Gegenströmung rückwärts gestaut wurden. Daß aber die religionsfeindlichen Stimmungen und Richtungen, selbst in der Zeit ihrer größten Stärke jemals außerhalb der eng begrenzten Kreise der Gebildeten sich verbreitet haben, dafür spricht nichts" (l. c. III, 443).

[1] Bei denen, welche den Brief für ein Begleitschreiben des Evangeliums halten, entscheidet sich diese Frage einfach. Eine genaue Zeitangabe fehlt ganz (vgl. Reuß S. 236).

griechischen Unzial-, sondern auch in den älteren Cursivhandschriften nicht vorfinde, daß sie gleichmäßig in den ältesten noch vorhandenen Exemplaren der lateinischen Uebersetzung fehlte, und daß sie, was das Auffallendste sei, in den arianischen Streitigkeiten niemals weder von griechischen, noch lateinischen Vätern citirt wurde, woraus man schließt, daß die Stelle von diesen entweder gar nicht gekannt, oder wenigstens nicht als so allgemein anerkannt betrachtet wurde, daß man von ihr in der Polemik hätte Gebrauch machen können.

In der That finden wir erst um das Jahr 484, daß katholische Bischöfe in einer an den arianischen Vandalenkönig Hunerich gerichteten Vertheidigungsschrift zur Erhärtung der katholischen Trinitätslehre davon Gebrauch machen[1]. Indessen ganz unbekannt kann vor dieser Zeit diese Stelle doch nicht gewesen sein; denn sie wird schon von Cyprian (de unit. eccles. cp. 6) in folgender Weise citirt: dicit Dominus: Ego et Pater unum sumus et iterum: de Patre et Filio et Spiritu S. scriptum est: et hi tres unum sunt[2]. Außerdem finden sich sowohl bei ihm in dem Brief an den Jubaianus, als auch bei dem viel älteren Tertullian contra Prax. 25 unverkennbare Anspielungen auf dieselbe. Allein auch Augustin hat, wie Wiseman im ersten Band seiner „Abhandlungen über verschiedene Gegenstände" nachgewiesen[3], in einem zu populären Zwecken bestimmten Werke, speculum betitelt, unsere Stelle angeführt, wie sie denn auch von afrikanischen Schriftstellern noch vor 484 benützt wurde[4].

Erwägt man, daß die oben angeführten Zeugnisse von lauter afrikanischen Schriftstellern herrühren, so muß man zu dem Schluß kommen, daß unsere Stelle in den afrikanischen Bibelexemplaren von den frühesten Zeiten an vorhanden war.

Das ist aber ein für die wissenschaftliche Kritik höchst bedeutsamer Umstand. Es darf nämlich als ziemlich sicher angenommen werden, daß zuerst in Afrika eine lateinische Uebersetzung des Neuen Testaments gefertigt wurde, und zwar geraume Zeit vor Tertullian, welcher sie bereits als allgemein anerkannte benützte. Freilich scheint diese alte afrikanische Bibelübersetzung in den dortigen Kirchen später zum Theil durch die in Italien entstandene sogen. Itala mehr oder weniger verdrängt worden zu sein, wie denn Augustin in seinen gelehrten Werken nur letztere gebraucht, aber aus dem eigentlich kirchlichen Gebrauch scheint sie doch nicht gekommen zu sein; denn wir wissen

---

[1] Et ut adhuc luce clarius unius divinitatis esse cum Patre et Filio Spiritum sanctum doceamus, Joannis evangelistae testimonio comprobatur. Ait namque: Tres sunt qui testimonium dant in coelo: Pater, Verbum et Spiritus sanctus: et hi tres unum sunt. Harduin II, 863.

[2] Die Erklärung dieses Citats aus der symbolischen Bedeutung der Worte τὸ πνεῦμα, τὸ ὕδωρ u. τὸ αἷμα von der Trinität hat schon Facundus (6. Jahrh.) gegeben (pro defens. trium cap. I, 3): Tres sunt, qui testimonium dant, Spiritus, aqua et sanguis, et hi tres unum sunt ... quod Joannis testimonium beatus Cyprianus de Patre, Filio et Spiritu sancto intelligit. Daraus läßt sich auch die allmähliche Aufnahme in den Text erklären.

[3] Vgl. dagegen Theol. Literaturblatt 1869. N. 15. Bisping l. c. S. 367.

[4] Vigilius ist der erste, ihm folgen Fulgentius, Cassiodorus und Spätere.

von anderwärts her, daß das christliche Volk in Afrika sehr streng an seiner hergebrachten Bibelübersetzung festhielt [1].

Somit haben wir an der afrikanischen Bibelübersetzung ein Zeugniß für unsere Stelle, das weit älter ist als alle noch vorhandenen griechischen Handschriften, älter als die Itala, älter als die arianischen Kämpfe, und es wäre ein ganz unwissenschaftliches Verfahren, wenn man dasselbe darum, weil es sozusagen durch die Masse der Gegenzeugnisse erdrückt wird, beseitigen wollte. Dieß würde um so weniger angehen, als die afrikanische Uebersetzung des Neuen Testamentes zu einer Zeit gefertigt wurde, wo die Zahl der griechischen Handschriften noch nicht sehr groß sein konnte und somit die Möglichkeit vorhanden war, daß durch die Fälschung eines oder sehr weniger Exemplare, welche den Abschreibern als Vorlage dienten, in kurzer Zeit ein verstümmelter Text in den griechisch redenden Ländern, sowie in späteren, nach dem griechischen Original gefertigten Uebersetzungen weithin verbreitet wurde.

Faßt man diese Möglichkeit in's Auge, so wird man es wohl denkbar finden, daß gerade die afrikanische Kirche es gewesen, die an unserer Stelle den ursprünglichen Text bewahrte, während er in anderen Kirchen verloren ging. Ueber diese Möglichkeit aber können wir vorläufig nicht hinauskommen, denn wir vermögen den Beweis nicht zu liefern, daß in griechisch redenden Ländern die fragliche Verstümmelung vorgenommen worden. Man hat zwar in dieser Beziehung auf den ägyptischen Presbyter Hesychius hingewiesen, welcher eine Recension des Neuen Testamentes gefertigt, über die sich alte Nachrichten nicht schlimm genug aussprechen können.

Man hat ferner bemerklich gemacht, daß gerade in Aegypten im dritten Jahrhundert der Antitrinitarismus, dem natürlich unsere Stelle zu großem Anstoß gereichen mußte, sehr in Blüthe stand, und daß Alexandrien die Metropole des antiken Buchhandels gewesen, von wo eine in Aegypten entstandene Fälschung bald weite Verbreitung habe erlangen müssen.

Allein dieß sind Verdachtsgründe, welche als solche allerdings nicht unerheblich sind, aber keineswegs zu Fällung eines wissenschaftlichen Urtheils hinreichen. Daher hat man anzuerkennen, daß in Betreff des comma Johanneum die Wissenschaft mit einem „non liquet" sich bescheiden muß, da sie weder die Aechtheit, noch Unächtheit desselben zu beweisen vermag.

Die lateinische Kirche, von einem praktischen Gesichtspunkte ausgehend, hat den Besitzstand dieses comma, welchen es in den lateinischen Handschriften seit dem siebenten Jahrhundert einnimmt, anerkannt und demgemäß dasselbe in der Vulgata beibehalten, ein Verfahren, welches man als vollkommen berechtigt anerkennen muß [2].

---

[1] Kaulen sagt, daß die erste lateinische Bibelübersetzung in Afrika zu Tage getreten sei, wo am Ende des zweiten Jahrhunderts schon die ganze heilige Schrift in der Uebertragung vorhanden war, verlegt aber ihren Ursprung nach Italien, wo sie den Namen Itala noch im vierten Jahrhundert gehabt habe (S. 109). Dagegen beweist Ott (Jahrbb. v. Fleckeisen 1874 f.), daß Afrika die Heimat der Itala sei (vgl. auch Q.-S. 1876. S. 739 f.).

[2] Ich habe diese ziemlich weitläufige Ausführung absichtlich stehen lassen, um zu zeigen, wie ängstlich der Verfasser das im Eingang besprochene apologetische Moment zu berücksichtigen weiß. Man wird kaum mehr sagen können, daß man über ein non liquet

Viertes Kapitel.

Von der Offenbarung des Johannes.

§. 26.

Die äußeren Zeugnisse über die Abfassung derselben.

1. Wir müssen die Einleitung in die Apokalypse mit den äußeren Zeugnissen über den Verfasser und die Abfassung derselben beginnen, da bei der Eigenthümlichkeit ihres Inhalts sich auf dem Weg der inneren Kritik ohne diese Voraussetzung ein festes Resultat nicht erreichen läßt. Es ist auch in dieser Beziehung ohne Zweifel eine besondere göttliche Fügung, daß uns jene Zeugnisse in so großer Anzahl und in so genauer Fassung erhalten worden, daß alle Willkür der neueren Kritik immer wieder an denselben scheitern muß. Wir beginnen aus Gründen, deren Bedeutung sogleich einleuchten wird, das Zeugenabhör mit Eusebius.

Die Art und Weise, wie dieser sich h. e. 3, 25 über die Apokalypse ausspricht, ist jedenfalls höchst auffallend. Zuerst sagt er: Unter die Homologumena, d. h. unter die allgemein anerkannten Schriften ist, wenn es gefallen mag (εἴ γε φανείη) auch die Apokalypse des Johannes zu stellen. Wenige Zeilen weiter bezeichnet er dieselbe als eine Schrift, welche, wenn es gefallen mag, unter die νόθα, d. h. die als unächt anerkannten Schriften, einzureihen sei, und fügt bei, daß einige sie verwerfen, andere aber unter die Homologumena stellen.

Den Schlüssel zur Erklärung dieses Widerspruches bietet das zweimal wiederholte „wenn es gefallen mag" dar. Offenbar sucht Eusebius durch dasselbe das Urtheil über die Apokalypse in den Bereich des subjectiven Beliebens hinüberzuschieben. Seine eigene Ansicht in diesem Betreff spricht er zwar nir-

---

vom wissenschaftlichen Standpunkt nicht hinauskomme. Denn die Stelle fehlt nicht nur in allen alten griechischen Codices, sondern auch fast in allen alten Versionen und die Handschriften der Vulgata haben sie erst seit dem achten Jahrhundert. Sämmtliche griechische Väter haben sie nicht gekannt und bei den Lateinern kommt sie erst spät zum Vorschein. Darnach muß man, von den unsicheren inneren Gründen ganz abgesehen, zu dem Resultat kommen, daß diese Stelle vor der Kritik nicht bestehen kann (vgl. Bisping l. c. 365 ff. Kaulen S. 35 f. Tischendorf ed. VIII). Eine Schwierigkeit kann bloß mit Bezug auf das bekannte Decret des Tridentinums entstehen: Und da wird man weniger durch die Vulgata als Bibel des Dogmatikers (Bisping S. 367) gewinnen als durch die Bemerkung, daß die ältesten Handschriften der Vulgata diese Stelle nicht haben und der officielle Text derselben erst nach dem Tridentinum festgestellt wurde. Daher ist es fraglich, ob jenes Decret so weit ausgedehnt werden darf (Kaulen S. 36). Das Decret sagt ja ausdrücklich prout in *veteri* vulgata latina editione habentur und das Vaticanum wiederholt dieß mit den Worten prout in eiusdem Concilii decreto recensentur, et in veteri vulgata latina editione habentur. Tischendorf sagt geradezu: Error vel longe est pravissimus, si qui, quod de sancta Trinitate ecclesia Christi praecepit, a verbis illis Johannis obtrusis vel maxime pendere opinati sunt.

gends offen aus, aber er läßt doch überall deutlich durchblicken (h. e. 3, 24[1]; 3, 40[2] u. s. w.), daß er selbst sich mit der Apokalypse nicht befreunden konnte, ein Umstand, der im Angesicht der in diesem Buche über das römische Reich enthaltenen Weissagungen bei einem Hofbischof des Kaisers Konstantin sicher nicht befremden kann.

Daher dürfen wir annehmen, daß Eusebius nichts vorenthalten habe, was er in seinen Quellen zu Ungunsten der Apokalypse vorfand, während es nicht auffallen könnte, wenn er gewichtige Zeugnisse zu ihren Gunsten geradezu ausgelassen hätte. Wirklich läßt sich in letzterer Beziehung nachweisen, daß er die gewichtigen Zeugnisse des Papias, die uns ein späterer kappadocischer Bischof, Andreas, in seinem Commentar zu der Apokalypse aufbewahrt hat, überging[3]. Dagegen bringt er mit sichtlichem Behagen, das seine eigene Uebereinstimmung leicht verräth, einen ausführlichen Auszug aus der bereits angeführten Schrift des Dionysius gegen Nepos, in welcher der alexandrinische Bischof die Gründe auseinandersetzt, welche ihm gegen die Abfassung der Apokalypse durch Johannes zu sprechen scheinen. Diese Gründe kennen wir zum wichtigeren Theile schon. Der einzige noch nicht genannte Grund besteht darin, daß Johannes in seinen übrigen Schriften seinen Namen nicht nenne, während in der Apokalypse der Name des Verfassers mehrfach genannt werde[4].

Man sieht aber leicht, daß dieser Grund noch von viel geringerer Bedeutung ist als die früher angeführten, und jedenfalls ist sicher, daß Dionysius auf denselben nur auf rein exegetischem Wege gekommen, und daß ihm in dieser Beziehung in der kirchlichen Ueberlieferung nichts Brauchbares vorgelegen. Allerdings beruft er sich auch auf Vorgänger, aber er nennt sie nicht nur nicht, sondern tadelt sie sogar, weil sie ihm das rechte Maß zu überschreiten schienen[5]. Sie gingen nämlich, wie er berichtet, die Apokalypse Hauptstück für Hauptstück durch, suchten bei jedem nachzuweisen, daß es unverständlich sei und gegen die Denkgesetze verstoße, und kamen so zu dem Resultate, daß das Buch nicht von Johannes, ja nicht einmal von einem kirchlichen Schriftsteller herrühren könne, sondern von Cerinth verfaßt sein müsse.

Allein diese Berufung gibt der Beweisführung des Dionysius keinen positiven Gehalt, denn einmal hielten die fraglichen Vorgänger in ihrer Kritik

---

[1] Τῆς δ' ἀποκαλύψεως εἰς ἑκάτερον ἔτι νῦν παρὰ τοῖς πολλοῖς περιέλκεται ἡ δόξα.

[2] Εἰκὸς γὰρ οὖν τὸν δεύτερον, εἰ μή τις θέλοι τὸν πρῶτον, τὴν ἐπ' ὀνόματος φερομένην Ἰωάννου ἀποκάλυψιν ἐωρακέναι.

[3] Περὶ μὲν τοῦ θεοπνεύστου τῆς βίβλου περιττὸν μηκύνειν τὸν λόγον ἡγούμεθα, τῶν μακαρίων Γρηγορίου φημὶ τοῦ θεολόγου καὶ Κυρίλλου, προσέτι δὲ καὶ ἀρχαιοτέρων Παππίου, Εἰρηναίου, Μεθοδίου καὶ Ἱππολύτου ταύτῃ μαρτυρούντων τὸ ἀξιόπιστον (Opp. Chrysost. Franc. II. p. 175). Mangold wendet dagegen ein, daß darnach Papias allerdings die Apokalypse für ein inspirirtes und darum glaubwürdiges Buch gehalten habe, allein darin liege nicht, daß sie vom Apostel Johannes verfaßt sei (Bleek S. 698. Anm. 1) und wir wissen, daß Dionysius dieselbe Unterscheidung machte, wenn aber Andreas das Zeugniß des Papias in gleiche Linie mit denen des Irenäus, Methodius, Hippolyt u. A. stellt, so muß es auch die gleiche Bedeutung haben. Vgl. Hilgenfeld Z.-S. 1873. S 108.

[4] Ἰωάννης δὲ οὐδαμοῦ οὐδὲ ὡς περὶ ἑαυτοῦ οὐδὲ ὡς περὶ ἑτέρου· ὁ δὲ τὴν ἀποκάλυψιν γράψας εὐθύς τε ἐν ἀρχῇ ἑαυτὸν προτάσσει (VII, 25, 9).

[5] Τινὲς μὲν οὖν τῶν πρὸ ἡμῶν ἠθέτησαν καὶ ἀνεσκεύασαν πάντῃ τὸ βιβλίον (l. c. 1).

im Wesentlichen dieselbe Methode ein, wie er, hatten also selbst keine historische Hinterlage und sodann ist von großer Bedeutung, daß er sie nicht einmal nennt; denn wer sie waren, erfahren wir aus Epiphanius haer. 51. Es waren die Aloger, welche auch das Evangelium des Johannes verwarfen, und die Abfassung desselben dem Cerinth zuschrieben. Es ist somit klar, daß Dionysius mit seiner eigenen Beweisführung nicht zufrieden war, daß er das Bedürfniß fühlte, dieselbe durch positive Zeugnisse zu verstärken, daß ihm aber in dieser Beziehung keine andere Berufung offen stand als auf Leute, welche er Anstands halber nicht einmal nennen durfte.

Wir dürfen sicher sein, hätte Dionysius und nach ihm Eusebius irgend einen kirchlichen Mann, geschweige denn eine Kirche gewußt, welche die Apokalypse verworfen hätte, sie würden gewiß nicht unterlassen haben, sich auf dieselbe zu berufen.

Daraus ergibt sich uns aber, daß, obwohl seit dem dritten Jahrhundert von hochgestellten und durch Gelehrsamkeit glänzenden Männern in der Kirche eine Opposition gegen die Apokalypse ausging, eine Opposition, deren nächster Grund in der Verschiedenheit hellenischer und semitischer Anschauungsweise zu suchen ist, doch dieselbe für sich nicht Einen positiven Beweis anzuführen vermochte.

Dieses Resultat würde, da Johannes in der Apokalypse sich selbst als Verfasser nennt (1, 1. 4. 9; 22, 8), an sich vollständig hinreichen, uns über die Authentie der Apokalypse, d. h. ihre Abfassung durch den Apostel Johannes zu beruhigen.

2. Allein wir können auch positiv nachweisen, daß die Apokalypse von den apostolischen Zeiten an allgemein in der Kirche als inspirirtes Buch betrachtet wurde, wie denn auch weder Dionysius[1], noch Eusebius ihr offen diese Eigenschaft abzusprechen wagen. Es ist fast kein Kirchenvater oder Kirchenschriftsteller des zweiten und dritten Jahrhunderts, bei welchem sich nicht eine Anführung aus der Apokalypse finden würde. Von diesen nennen wir bloß den Commentar des Melito[2] (Euseb. h. e. 4, 33), einerseits weil dieser, Bischof von Sardes, sowohl der Zeit, als dem Orte nach der Abfassung der Apokalypse noch nahe genug stand, um über dieselbe ganz genau unterrichtet sein zu können, und andererseits, weil er als sorgfältiger Forscher über den alttestamentlichen Canon bekannt ist, von dem man nicht annehmen darf, daß er den neutestamentlichen Büchern nicht die gleiche Sorgfalt zugewendet. Verfertigte er aber einen Commentar zur Apokalypse, so hat er sie ohne allen Zweifel als ächte apostolische Schrift angesehen.

Von den anderen Zeugnissen heben wir nur die des Papias, des Justin und des Irenäus hervor. Ersteres ist deßwegen von besonderer Wichtigkeit, weil Papias noch Schüler[3] des Apostels Johannes war, und er also über

---

[1] Ἐγὼ δὲ ἀθετῆσαι μὲν οὐκ ἂν τολμήσαιμι τὸ βιβλίον, πολλῶν αὐτὸ διὰ σπουδῆς ἐχόντων ἀδελφῶν (l. c. 4). Ἁγίου μὲν γὰρ εἶναί τινος καὶ θεοπνεύστου συναινῶ (7).

[2] Μελίτωνος... καὶ τὰ περὶ τοῦ διαβόλου, καὶ τῆς ἀποκαλύψεως (vgl. Hier. de vir. ill. c. 24).

[3] Irenäus V, 33, 4. Die Erklärung der entgegenstehenden Folgerung des Eusebius III, 40 siehe Q.-S. 1864. S. 15 ff. Leimbach, Das Papias-Fragment 1875. S. 4 ff.

den Verfasser der Apokalypse so unterrichtet gewesen sein muß, daß sein Zeugniß geradezu als authentisches betrachtet werden darf.

Das Zeugniß des Justin (dial. c. Tryph. 81) ist geeignet, eine Ausflucht abzuschneiden, welche schon Dionysius geneigt war, zu ergreifen, nämlich zwischen Johannes dem Apostel und Johannes dem Verfasser der Apokalypse zu unterscheiden und dem Ersteren wohl die Abfassung des Evangeliums und der Briefe, keineswegs aber die der Apokalypse zuzuschreiben. Justin bezeugt nun ausdrücklich, daß Johannes, der Verfasser der Apokalypse, einer der Apostel des Herrn war und er thut dieß in einer Weise, daß in seine Aussage kein vernünftiger Zweifel gesetzt werden kann.

Irenäus endlich gibt uns Auskunft über die Abfassungszeit der Apokalypse. Er sagt adv. haer. 5, 30, 3 in dieser Beziehung: „Die Offenbarung wurde vor nicht langer Frist, sondern beinahe in unserer Zeit gegen das Ende der Regierung Domitians geschaut.“ [1] Es ist damit freilich nur der Zeitpunkt bezeichnet, wann der Verfasser die in der Apokalypse enthaltene Offenbarung empfing und noch nicht der, wann er sie niederschrieb, was ohne Zweifel erst später geschah. Allein jedenfalls erhellt aus unserer Stelle, daß, da Domitian erst im Jahr 96 ermordet wurde, die Apokalypse vor Mitte des letzten Decenniums des ersten Jahrhunderts nicht verfaßt worden sein kann. Dieses Datum ist als durchaus gesichert anzusehen, weil Irenäus es in der Polemik, also unter Umständen, angibt, die nicht zweifeln lassen, daß er genau habe verfahren wollen, und weil kein anderes Zeugniß dagegen vorliegt [2]; denn die Aussage des späteren Epiphanius haer. 51, wornach die Apokalypse unter Kaiser Claudius abgefaßt worden wäre [3], kann nicht als solches betrachtet werden, da dieselbe an innerer Unwahrscheinlichkeit leidet und zudem Epiphanius auch sonst dafür bekannt ist, daß er es über alles billige Maß hinaus an chronologischer Genauigkeit fehlen läßt. Was man in neuerer Zeit gegen die Angabe des Irenäus vorgebracht hat, ist theils aus dem Inhalt der Apokalypse selbst entnommen, und würde, wenn auch die Deutung der betreffenden Stellen gesicherter wäre, doch gegen ein positives Zeugniß, wie das eines Irenäus, nicht in die Wagschale gelegt werden können, theils aber schließt es sich an die Form derselben an, indem man die abweichende Darstellungsweise der Apokalypse und des Evangeliums bei Voraussetzung der Identität

---

Leuschner, Das Evangelium St. Johannis und seine neuesten Widersacher 1873. S. 73 ff. Dagegen Weissenbach, Das Papias-Fragment 1874. S. 2 ff. Hilgenfeld, Einleitung S. 53. 396. Im Chronicon bezeichnet Eusebius selbst den Papias als auditor Joannis.

[1] Griechisch bei Eus. (III. 18, 3): οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη (ἡ ἀποκάλυψις), ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς.

[2] Die Angabe des Irenäus wird noch unterstützt durch die Nachrichten des Eusebius (III, 18, 20. 24. Demonstr. ev. III, 5. Chronic. ad ann. 14 Domit.) und Hieronymus (de vir. ill. c. 9). Auch die Chronik des Georgios Hamartolos aus dem neunten Jahrhundert spricht dafür (Q.-S. 1862. S. 406), die man nur gewaltsam gegen einen ephesinischen Aufenthalt benützen kann (Keim III, 44. Anm. 2. Hausrath III, 59).

[3] Renan (l'Antechrist p. 27 sq.) läßt den Johannes zur Zeit der Neronischen Verfolgung in Rom anwesend sein und ihr beinahe zum Opfer fallen. Die meisten protestantischen Theologen verlegen die Apokalypse in die Jahre 68—70 (vgl. Langen S. 158. Hilgenfeld S. 409 f.).

des Verfassers nur dadurch glaubt erklären zu können, daß man annimmt, Johannes habe zur Zeit der Abfassung der Apokalypse noch nicht gut griechisch verstanden und habe es erst später so gelernt, wie es uns in seinem Evangelium und seinen Briefen entgegentritt, als bereits im Alter vorgeschrittener Mann aber habe er zur Lernzeit gewiß längere Frist gebraucht, als die Angabe des Irenäus übrig lasse, und daher müsse die Apokalypse um ein Beträchtliches früher geschrieben sein als das Evangelium und die Briefe.

Was über diese Ansicht zu halten, haben wir theilweise schon früher gegenüber von Dionysius angedeutet, und wir können nur hinzufügen, daß, wer in unserer Zeit noch das Eigenthümliche der Sprach- und Darstellungsweise der Apokalypse aus mangelhafter Sprachkenntniß des Verfassers ableitet, überhaupt unfähig ist, ein kritisches Urtheil abzugeben.

§. 27.

Die inneren Zeugnisse über die Abfassung der Apokalypse.

1. Wir haben bereits hervorgehoben, daß der Verfasser der Apokalypse sich selbst nennt. Dieser Umstand hat nichts Auffallendes. Einerseits mochte sich Johannes an den Vorgang der alttestamentlichen Propheten anschließen wollen, die ihre Namen in ihren Schriften auch nennen, andererseits mochte eine solche Nennung nothwendig sein wegen des Inhaltes der Schrift, der seine Beglaubigung nur in der Person des Apokalyptikers finden konnte, weßwegen gerade diese dem Leser namentlich genannt werden mußte.

Ueber die Verhältnisse, unter welchen er die Offenbarung empfing, gibt Johannes nur soviel an, daß er sie, während er sich um des Wortes Gottes und des Zeugnisses Jesu Christi willen auf der Insel Patmos befand, in der Verzückung empfangen[1]. Der Verfasser bezeichnet hiemit seinen Aufenthalt auf Patmos unverkennbar als Martyrium und wir haben somit nicht an einen zufälligen Aufenthalt desselben auf dieser Insel zu denken[2]. Dieß stimmt ganz mit der im vorigen Paragraphen besprochenen Nachricht des Irenäus überein, indem das christliche Alterthum die Verbannung des Apostels Johannes auf Patmos einstimmig in das Zeitalter des Domitian versetzt.

2. Ehe wir die indirecten Zeugnisse erheben, geben wir eine kurze Ueber-

---

[1] 1, 9.

[2] Vom christlichen Alterthum wird auch der Aufenthalt des Johannes auf Patmos einstimmig als Martyrium aufgefaßt, theilweise mit Berufung auf 1, 9. Außer den zur Zeitbestimmung angeführten Zeugnissen sind noch zu erwähnen: Origenes (Comm. in Matth. XVI, 6): ὁ δὲ Ῥωμαίων βασιλεύς, ὡς ἡ παράδοσις διδάσκει, κατεδίκασε τὸν Ἰωάννην μαρτυροῦντα διὰ τὸν τῆς ἀληθείας λόγον εἰς Πάτμον τὴν νῆσον. διδάσκει δὲ τὰ περὶ τοῦ μαρτυρίου ἑαυτοῦ Ἰωάννης, μὴ λέγων, τίς αὐτὸν κατεδίκασε, φάσκων ἐν τῇ ἀποκαλύψει ταῦτα (1, 9) .,. καὶ ἔοικε τὴν ἀποκάλυψιν ἐν τῇ νήσῳ τεθεωρηκέναι. Victorin von Pettau gibt das Martyrium näher an (Comm. in Apoc.): Hoc est, quoniam, quando hoc vidit Joannes, erat in insula Patmos, in metallum damnatus a Domitiano Caesare. Renan nimmt zwar eine Verfolgungsmaßregel der Behörde von Ephesus an, will aber den Gedanken einer eigentlichen Verbannung ferngehalten wissen, weil nur die Inseln Gyaros, Pandataria, Pontia, Planasia als Deportationsorte gedient haben (l. c. S. 298).

sicht über den Inhalt der Apokalypse. Sieht man von dem Prolog (1, 1—3 und dem Epilog (22, 6—21) ab, so zerfällt sie in fünf Theile, von denen jeder ein in sich geschlossenes relatives Ganze bildet, so daß die je in denselben enthaltenen Gegenstände nicht der Zeitfolge, sondern ihrer inneren Zusammengehörigkeit nach geordnet erscheinen.

Der erste Theil (1, 4 — 3, 22) enthält zunächst ein gemeinsames Sendschreiben an die sieben Kirchen Asiens, und sodann an jede derselben, nämlich an Ephesus, Smyrna, Pergamus, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodicea je ein besonderes, das sich mit den speciellen Zuständen der betreffenden Kirchen beschäftigt.

Der zweite Theil (4, 1—10, 11) führt uns in den Himmel und beschreibt in einer Reihe von Symbolen die Herrlichkeit und die Eigenschaften Gottes, sowie das Verhältniß des Lammes, d. h. des Gottessohnes zu ihm, sowie zur Welt, die den Schauplatz seiner erlösenden Thätigkeit bildet, worauf eine ebenfalls symbolische Darstellung folgt, in welcher der Gedanke sich ausgedrückt findet, daß das Lamm es sei, von welchem die furchtbarsten Strafgerichte über die Erde ausgehen.

Der dritte Theil (11, 1—19) führt eine Weissagung ein gegen eine Stadt, welche einerseits als heilige, andererseits als Sodom und Aegypten, als die bezeichnet wird, in welcher der Herr gekreuzigt worden. Man kann unter diesen Bezeichnungen Jerusalem nicht verkennen, aber nicht das empirische Jerusalem, sondern Jerusalem als Repräsentantin des ungläubig gebliebenen Judenthums.

Der vierte Theil (12, 1—19, 21) bringt eine Weissagung gegen eine Weltmacht, welche unter den verschiedensten Symbolen bezeichnet, aber durch die Benennung Babel und die Notiz, daß dieses Babel auf sieben Hügeln gebaut sei, unverkennbar als die römische Weltmacht charakterisirt ist, indem zugleich deren bevorstehender schrecklicher Sturz vorhergesagt wird.

Der fünfte Theil (20, 1—22, 5) weissagt, Satan werde auf tausend Jahre im Abgrund gebunden sein, nach Verfluß dieser Zeit aber wieder losgelassen werden, worauf das jüngste Gericht und die ewige Herrlichkeit der Auserwählten folgt.

3. Uebersieht man diesen Abriß des Inhalts der Apokalypse, so muß man sogleich erkennen, daß wir zunächst nur vom ersten Theil sichere Ausbeute für unsere Zwecke erwarten dürfen; denn nur dieser bezieht sich auf eigentlich historische Verhältnisse. In den Briefen nun des ersten Theils treten hauptsächlich zwei Richtungen hervor, welche von Außen auf das Christenthum einwirken und principiell bekämpft werden.

a. Was die erste dieser Richtungen anbelangt, so wird der Kirche von Smyrna gesagt: „Ich kenne die Lästerung von Seite derer, die sagen, sie seien Juden und es nicht sind, sondern eine Synagoge des Satan. Fürchte nichts, was du leiden sollst" (2, 9 und 10). In ähnlichen Ausdrücken wird der Kirche von Philadelphia verheißen: „Siehe, ich gebe dir aus der Synagoge des Satan, derer, welche sagen, sie seien Juden und es nicht sind, sondern lügen; siehe, ich will machen, daß sie kommen und anbeten vor deinen Füßen und erkennen, daß ich dich geliebt habe" (3, 9 und 10).

Man sieht daraus deutlich, daß die christlichen Kirchen in einem Conflict

standen mit einem Judenthum, das sich fälschlich als ein solches ausgab, das den Christen gegenüber zum Mittel der Lästerung griff, und ihnen dadurch Leiden bereitete, freilich auch, wie aus der zuletzt angeführten Stelle sich ergibt, aus seiner eigenen Mitte an die Christen Verluste machte. Wenn aber die Lästerungen der Juden für die Christen Leiden zur Folge hatten, so können sie wohl nichts anderes gewesen sein, als verleumderische Angaben über die Christen vor der römischen Obrigkeit. Fragt man aber, wer die Juden waren, die sich fälschlich als solche ausgaben, so können es keine einheimischen, hellenistischen Juden gewesen sein, denn diese wären den Christen der betreffenden Städte als solche bekannt gewesen. Man hat daher ohne Zweifel an Juden zu denken, welche aus anderen Ländern nach Kleinasien kamen.

Auf eine nähere Spur leitet uns der Umstand, daß an die Kirche von Ephesus lobend geschrieben wird: „Du hast die geprüft, welche sagten, sie seien Apostel und es nicht sind und du hast sie erfunden als Lügner." Daß von Heiden keine Apostel ausgingen, bedarf keines Beweises. Eher könnte man noch die Vermuthung auf Häretiker, die sich fälschlich für Apostel ausgegeben hätten, stellen. Allein für eine solche Annahme würde jeder Beweis fehlen. Dagegen wissen wir positiv von Sendlingen, welche das Synedrium von Jabne in diese Gegenden schickte, und welche sich im Griechischen ohne Zweifel als ἀπόστολοι bezeichneten. Wenn es nun, was jedenfalls das Wahrscheinlichste ist, solche Apostel waren, welche in Ephesus entlarvt wurden, so können wir auch in Betreff der Juden, auf die wir die Frage gestellt, nicht länger im Zweifel sein. Wir müssen sie für Emissäre von Jabne aus erklären, welche die Aufgabe hatten, die kleinasiatischen Christengemeinden zum Abfall zu bringen, und wenn dieß nicht gelang, sie an die römische Obrigkeit zu denunciren.

Bei dieser Annahme erklärt sich auch, warum diese Juden als Nicht-Juden prädicirt werden. Es geht nämlich aus dem Zusammenhang unzweifelhaft hervor, daß dieselben sich die Benennung „Juden" als Ehrenbenennung beilegten, um sich als die Vertreter der wahren Offenbarung Gottes zu charakterisiren. Das war aber eben die Prätension, die von Jabne aus gegenüber von den Christen, die man zu Galiläern stempelte, erhoben wurde. Die Christen dagegen mußten in der ganzen jabnesischen Richtung nicht nur einen Abfall vom Judenthum, sondern geradezu eine Verläugnung der höchsten Ideen erblicken, deren Träger es bis auf Christus gewesen. Jabne konnte ihnen kein Heiligthum sein, in welchem der Herr wohnte, sondern nur eine Synagoge, in welcher Satan sein Unwesen trieb. Wenn daher die fraglichen Juden Sendlinge von Jabne aus waren, so mußten sie geradezu als Nicht-Juden prädicirt und ihr Vorgeben, Juden zu sein, geradezu als Lüge gebrandmarkt werden.

Diese Auffassung aber nöthigt uns, die Abfassung der Apokalypse nicht früher anzusetzen, als dieß die Angabe des Irenäus fordert; denn ehe das Synedrium von Jabne so erstarkt war, daß es selbst in entfernten Gegenden die Offensive gegen die Christen ergreifen konnte, mußte doch ziemliche Zeit seit Ausgang des ersten jüdischen Krieges verflossen sein.

Zu demselben Resultat gelangen wir durch Betrachtung des Umstandes, daß die Juden sich der römischen Obrigkeit näherten, und ihre Dienste in

Anspruch nahmen. Ehe das geschah, mußte sicher die Sonne manchmal über den Trümmern von Jerusalem aufgegangen sein.

b. In der anderen Richtung wird in dem Briefe an die Kirche zu Pergamus ein Märtyrer Antipas erwähnt, der dort getödtet worden (2, 13). Diese Tödtung konnte nur von der römischen Obrigkeit, näherhin von dem in Pergamus residirenden Proconsul von Asien ausgehen.

Von der Stadt Pergamus selbst wird ausgesagt, daß dort der Thron Satans sei, daß Satan dort wohne. Der Grund dieser Aussage kann dem Zusammenhange nach wohl in nichts Anderem gesucht werden als darin, daß Pergamus als Hauptstadt der Provinz Asien die Residenz des römischen Proconsuls war. Demnach wird an unserer Stelle der römische Staat bereits als so sehr in die Interessen Satans verflochten und ihnen dienend betrachtet, daß die Centralsitze seiner Gewaltsausübung geradezu als Sitze Satans erscheinen. Eine solche Anschauung vom römischen Staat wäre noch nicht einmal von der neronischen Christenverfolgung gerechtfertigt gewesen. Denn wenn man dieselbe auch nicht als Laune eines verworfenen Tyrannen betrachten wollte, so trat doch die Staatsgewalt als solche noch nicht in einen principiellen Gegensatz zum Christenthum, sondern dieß geschah erst, als dieselbe ihre Sache mit der Sache des Heidenthums identificirte und die Christen nicht mehr als grobe Verbrecher, sondern als Gegner der heidnischen Religion zu strafen anfing. Daß aber ein solches Auftreten der römischen Staatsgewalt erst unter Domitian begann, haben wir schon früher bemerkt. Wahrscheinlich fiel Antipas als das erste Opfer dieses Auftretens in Asien und es ist charakteristisch für den Apokalyptiker, daß er mit wahrem Prophetenblick in dem Einen Fall das widerchristliche Princip erkennt, dem sich der römische Staat hingab.

c. In demselben Brief an Pergamus wird tadelnd bemerkt (2, 14): „Ich habe gegen dich Weniges, daß du dort solche hast, welche die Lehre Balaams halten; der den Balak lehrte, Aergerniß zu geben vor den Söhnen Israels, Götzenopfer zu essen und zu huren. So hast auch du solche, welche die Lehre der Nikolaiten in gleicher Weise halten." Ferner heißt es im Brief an Thyatira (2, 20): „Ich habe gegen dich, daß du das Weib Jezabel gewähren lässest, welche sich selbst eine Prophetin nennt und lehrt und verführt meine Knechte, zu huren und Götzenopfer zu essen." Dagegen wird lobend an Ephesus geschrieben: „Du hasset die Werke der Nikolaiten, welche auch ich hasse."

Diese Stellen sind nun allerdings in mancher Beziehung dunkel, da wir nicht wissen, wer das Weib Jezabel oder wer die Nikolaiten waren, ob das Wort „huren" im gewöhnlichen Sinn oder im übertragenen vom Götzendienst zu verstehen sei. Jedenfalls aber ist soviel klar, daß das Essen von Götzenopfern als etwas an sich Verwerfliches bezeichnet wird. Unter diesen Gesichtspunkt stellt aber Paulus 1 Corinth. 8 u. 10 den Genuß von Götzenopferfleisch noch nicht, vielmehr ist ihm dasselbe etwas an sich Indifferentes, das erst durch besondere Umstände unerlaubt werde. Anzunehmen, der Apokalyptiker theile in dieser Beziehung die Ansicht der Juden, welche den Götzenopfergenuß schlechthin verwarfen, geht wegen der specifisch antijüdischen Tendenz seines Werkes nicht an.

Somit bleibt nur übrig, anzuerkennen, daß sich zwischen der Zeit der

Abfassung des ersten Corintherbriefes und der Apokalypse sozusagen die Natur des Götzenopfers geändert, d. h. daß ihm von Seite der Götzendiener eine andere Bedeutung gegeben wurde als früher. Das geschah aber, als man von heidnischer Seite das Essen von Götzenopfern geradezu als ein Bekenntniß des Heidenthums zu betrachten anfing; denn dadurch wurde es von selbst zum Zeichen des Abfalls vom Christenthum. Es versteht sich von selbst, daß eine solche Taxirung des Götzenopfergenusses nicht von einzelnen Heiden privatim ausgehen konnte, sondern officiell eingeführt sein mußte, denn sonst würde der Götzenopfergenuß nur den betreffenden Privaten gegenüber, keineswegs aber an sich verwerflich geworden sein.

Auch das weist wieder auf die Zeit der erst mit Domitian beginnenden Reaction innerhalb des Heidenthums hin. Daß aber diese Reaction zur Zeit der Abfassung der Apokalypse noch im Beginn war, dürfte der Umstand hinlänglich beweisen, daß die Christen zum Theil über die Tragweite der von derselben ergriffenen Maßregeln noch im Ungewissen waren, wie daraus erhellt, daß eine Partei derselben noch den Götzenopfergenuß für etwas Unverfängliches hielt. Später und zwar schon unter Trajan war in dieser Beziehung keine Meinungsverschiedenheit mehr unter den Christen.

4. Wenn wir in den übrigen Theilen der Apokalypse der Natur der Sache nach so bestimmte Andeutungen über ihre Abfassungszeit nicht erwarten dürfen, wie wir sie im ersten gefunden, so müssen wir uns doch die zwei Fragen stellen, einmal ob ihr Inhalt in Analogie stehe mit anderen entsprechenden Zeiterscheinungen und sodann, ob nichts in demselben einen Widerspruch enthalte mit den bisher gefundenen Daten über die Abfassungszeit der Apokalypse.

a. Die erste Frage kann sich vorzugsweise nur auf den zweiten Theil beziehen, weil nur dieser einen Inhalt allgemeiner Natur hat, der sich auf Gegenstände erstreckt, welche nicht nur in den Kreis specifisch christlicher Wahrheiten gehören, sondern welche überhaupt jeden monotheistisch Gläubigen interessiren müssen. In dieser Beziehung ist nun auf eine eigenthümlich mystisch-theosophische Richtung aufmerksam zu machen, welche in der Form einer Geheimlehre unter den jamnesischen Gelehrten sich entwickelte, von deren Arbeiten uns noch Reste in den Büchern Jezira und Sohar vorliegen. Das Object, auf welches diese Männer, unter denen Akiba, Simeon Ben Azai, Simeon Ben Jochai und Simeon Ben Zoma hervorragen, ihre Speculation richteten, war vorzüglich die Schöpfungsgeschichte (Genesis 1) und der Gottesweg (Ezech. 1 und 10), an deren Erläuterung sie ein vollständiges System von Lehren über das Wesen Gottes und seine Beziehungen zu den überirdischen und irdischen Geschöpfen anknüpften. Dabei aber gingen sie nicht auf dem Wege verstandesmäßiger Erörterung zu Werke, sondern legten es darauf an, Offenbarungen zu erhalten, zu deren Erlangung sie sich durch strenge Enthaltsamkeit und Abgezogenheit von irdischen Dingen vorbereiteten. Wirklich rühmten sie sich auch, solche Offenbarungen erhalten zu haben, und wir haben keinen Grund, an dem wirklichen Vorkommen ekstatischer Zustände bei denselben zu zweifeln. Von welcher Art aber diese Ekstase war, läßt sich leicht daraus erkennen, daß ein Theil der Genossen dieser Richtung, wie Simeon Ben Zoma, dem Wahnsinn verfiel, ein anderer, wie Elischa Ben Abuja, geradezu ungläubig

wurde, weßwegen denn auch die späteren Rabbinen nicht genug vor ähnlichen Speculationen warnen können. Aber bei ihrem ersten Auftreten muß diese Richtung allgemeines Aufsehen gemacht und wie aus den betreffenden Nachrichten des Talmud unverkennbar hervorgeht, den Schimmer des Wunderbaren in hohem Maße um sich verbreitet haben.

Daß die Einflüsse dieser Richtung sich nicht bloß auf Juden beschränkten, beweist der Umstand, daß die Lehren der früheſten Gnostiker schon in weitem Umfang das Gepräge der jamneſischen mystischen Theosophie tragen, in einzelnen Benennungen sogar genau mit dieser zusammenstimmen. Wir dürfen daher wohl annehmen, daß bei den von Jabne ausgehenden Umtrieben gegen die Christen auch die angeführten theosophischen Speculationen zur Verwendung kamen, um so mehr, als eines der Häupter dieser Richtung, Akiba, unter den Propagandisten ausdrücklich genannt wird.

Die Kirche hat seitdem Erscheinungen eines solchen falschen und möglicherweise dämonischen Mysticismus vielfach theilweise in ihrem eigenen Schooße entstehen, theilweise neben sich auftauchen sehen und ihre Diener haben durch Erfahrung gelernt, über dieselben ein sicheres Urtheil abzugeben.

Allein in der damaligen Zeit fehlte einerseits die Erfahrung in dieser Beziehung noch und andererseits mußte die fragliche Erscheinung um so gefährlicher sein, als sie sich scheinbar in Einklang versetzte mit den Offenbarungen des Alten Testaments und nur eine nähere Ausdeutung und Weiterführung derselben zu sein prätendirte. Daher werden wir es begreiflich finden, warum für diesen Fall der Apostel Johannes einer besonderen Offenbarung gewürdigt wurde und zugleich ersehen wir, daß sein Werk keineswegs außerhalb des Kreises der bewegenden Ideen der damaligen Zeit steht. Aber auch eine auffallende Erscheinung, welche die Apokalypse im Einzelnen darbietet, findet dadurch ihre Erklärung. Die Symbolik derselben ist nämlich keine originelle, sondern schließt sich genau an die prophetische Symbolik des Alten Testaments, wie sie sich namentlich bei Ezechiel, Daniel, Zacharia, Jeremia und Jesaia findet, an.

Nach dem Ausgeführten können wir dieß nicht anders erwarten, denn es galt nach der Erscheinung Christi, nicht neue Symbole zu geben, sondern den Mißbrauch der alten zu verhüten, indem dieselben in ihre rechte Stellung zu den Wahrheiten des Christenthums gebracht wurden.

b. In Betreff der zweiten Frage kommen hauptsächlich die Stellen 11, 1 und 2, sodann 17, 9 ff. und endlich 13, 18 in Betracht.

Die erste Stelle lautet: „Und es wurde mir ein Rohr gegeben, gleich einem Stabe, indem man sagte: Mache dich auf und miß den Tempel Gottes und den Altar und die bei ihm anbeten, aber den äußeren Vorhof wirf weg und miß ihn nicht; denn er ist den Heiden gegeben, und die heilige Stadt werden sie treten 42 Monde."

Man folgert aus diesen Worten, daß Jerusalem damals noch nicht, oder wenigstens nicht ganz zerstört gewesen sei. Allein wie wenig Berechtigung man zu einem solchen Schlusse habe, zeigt eine Vergleichung mit Ezechiel 40, 3, wo dem Propheten, nachdem der salomonische Tempel längst in Schutt und Asche lag, ein Tempel und das Ausmessen desselben in der Vision gezeigt wird, wobei es sich natürlich nicht um einen realen, sondern nur um einen

idealen Tempel handeln konnte. In gleicher Weise kann es sich auch an unserer Stelle nur um einen idealen Tempel handeln, schon deßwegen, weil, auch die Nichtzerstörung des Tempels zu Jerusalem vorausgesetzt, die Beschreibung nicht auf ihn passen würde, indem die Anbetenden als im Tempel selbst und beim Rauchaltar befindlich dargestellt werden, während im jüdischen Tempel der Zutritt dazu nur den Priestern gestattet war. Offenbar bedeutet der Tempel, den Johannes messen soll, die Christenheit, der Vorhof dagegen, den er wegwerfen soll, das verstockte und darum verworfene Judenthum, dem auf eine jedenfalls lange Zeitdauer, denn das bezeichnet die symbolische Zahl von 42 Monden, in Aussicht gestellt wird, daß es werde von den Heiden zertreten werden. Uebrigens läßt sich der Beweis, daß Jerusalem zur Zeit der Abfassung der Apokalypse bereits zerstört war, aus derselben auch noch auf einem anderen Wege führen. Man hat nämlich neuerdings eine Denkmünze von Vespasian aus seinem dritten Consulate, d. h. aus dem Jahr 71 p. Chr. gefunden. Der Revers dieser Münze stellt, was sonst gar nicht vorkommt, die Roma als eine auf sieben Hügeln sitzende Frau dar. Nun aber bezeichnet der Apokalyptiker 17, 9 die Stadt Rom als die Frau, welche auf sieben Bergen sitzt, eine Bezeichnungsweise, welche offenbar durch jene Münze veranlaßt wurde, denn das Umgekehrte anzunehmen, daß das Bild der Münze aus der Apokalypse entlehnt sei, geht gewiß nicht an.

Wenn aber der Apokalyptiker eine im Jahre 71 geschlagene Münze als bekannt voraussetzen konnte, so muß er nach der im Jahr 70 erfolgten Zerstörung Jerusalems geschrieben haben.

Die zweite Stelle betrifft das Thier mit den sieben Köpfen, in Betreff deren es heißt: „Die sieben Köpfe sind sieben Berge, auf denen das Weib sitzt, und sind sieben Könige. Fünf sind gefallen, einer ist da, der andere ist noch nicht gekommen, und wenn er kommt, so darf er nur kurze Zeit bleiben; und das Thier, welches war und nicht ist, ist selbst der achte und ist aus den sieben und geht in's Verderben." Da nun kein Zweifel ist, daß das Thier mit den sieben Köpfen die römisch-heidnische Weltmacht bedeutet, so glaubt man unter den sieben Königen sieben römische Kaiser verstehen zu müssen, und zählt dieselben, indem man entweder von Julius Cäsar, oder aber von Augustus anfängt. Im ersteren Falle ergibt sich als der sechste, der da ist, Nero, im zweiten dagegen als dieser sechste Galba, und man behauptet nun entweder, die Apokalypse sei unter Nero oder aber sie sei unter Galba geschrieben.

Wie willkürlich ein solches Verfahren sei, leuchtet von selbst ein, denn abgesehen davon, daß es keineswegs sicher ist, die symbolische Zahl von sieben Königen ohne weiteres von sieben einander auf dem Throne ablösenden römischen Kaisern zu verstehen, so waren die Kaiser der julischen Dynastie, also bis auf Nero, formell nicht Könige im antiken Sinn, sondern die erwählten principes des Senates, in welchem man sich noch alle Macht des römischen Volkes concentrirt dachte. Die eigentliche Königsherrschaft im antiken Sinn begann in Rom erst mit den Soldatenkaisern, deren Reihe Galba anführt[1].

[1] Tac. ann. I, 1: qui (Augustus) cuncta... nomine principis sub imperium accepit. Histor. I, 1: Initium mihi operis Servius Galba iterum, Titus Vinius con-

Zählt man aber von Galba weiter, so ist Otho der zweite, Vitellius der dritte, Vespasian der vierte, Titus der fünfte, der sechste, um dessen Bestimmung es sich eben handelt, ist kein anderer als Domitian, der siebente ist Nerva, dessen kurze Regierung bekannt ist, der achte würde Trajan sein, der insofern als identisch mit dem Thiere sich erwies, als er den politischen Gedanken, der bereits dem Domitian und Nerva vorgeschwebt, nämlich die Staatsmacht für Erhaltung des Heidenthums einzusetzen, consequent durchbildete und auf dem Wege der Gesetzgebung in's Leben führte.

Für diese Art der Aufzählung spricht außer dem Angeführten noch ein bisher wenig beachteter Umstand. Die aus orientalischen Münzstätten hervorgegangenen Münzen dieser Gruppe von Kaisern zeigen die Eigenthümlichkeit, daß auf denselben das jeweilige Regierungsjahr und zwar mit der Bezeichnung „ἔτος νέον ἱερόν“ angegeben ist, womit indirect diese Kaiser als göttliche Wesen prädicirt wurden.

Wie tief durch solche Aufschriften auf Münzen das religiöse Gefühl von Juden und Christen verletzt wurde, kann man leicht ermessen, und eben deßwegen lag auch gewiß für den Apokalyptiker nichts näher, als daß er in seiner Aufzählung mit dem Kaiser anfing, dessen Münzen jene anstößige Erscheinung zuerst darboten, nämlich mit Galba. Dazu kommt noch, daß der einzige Kirchenvater der ersten drei Jahrhunderte, welcher sich mit Erklärung der sieben Könige befaßte, nämlich Victorin von Pettau, ebenfalls den Galba als den ersten setzt. Daher wird man diese Art der Aufzählung unter der Voraussetzung, daß die sieben Könige sieben auf einander folgende römische Kaiser bedeuten, als die allein richtige betrachten müssen, und damit wird die Behauptung, daß die Apokalypse unter Nero oder Galba geschrieben sei, von selbst zu einer unmöglichen. Müßte man aber jene Voraussetzung fallen lassen, so würde dadurch unsere Stelle überhaupt für chronologische Bestimmungen unbrauchbar werden.

Die dritte Stelle[1] enthält die bekannte Zahl 666, womit der Name des Thieres angegeben ist. In neuerer Zeit[2] ist nun eine Deutung dieser Zahl gewöhnlich geworden, nach welcher sich dieselbe auf den Kaiser Nero beziehen soll, nämlich

נ	= 50
ר	= 200
ו	= 6
נ	= 50
ק	= 100
ס	= 60
ר	= 200
נרון קסר	= 666

sules erunt. Die Rechnung ist sehr verschieden, da Manche Galba, Otho und Vitellius gar nicht mitzählen. Von Josephus wird auch Julius Cäsar als Kaiser gerechnet (Antt. XVIII, 2, 2. 6, 10). Langen nimmt mit Feilmoser als die 7 Könige die Vorgänger Domitians an. Die zahlreichen Kritiker, welche die Abfassung in die Jahre 68—70 verlegen, müssen natürlich weiter zurückgreifen (Renan l. c. S. 324).

[1] Q.-S. 1872. S. 139 ff.

[2] Die Entdeckung wurde 1835 von verschiedenen Gelehrten (Fritzsche, Benary, Hitzig,

Allein diese Zusammenstellung hat, was auf den ersten Anblick seltsam erscheinen könnte, das gegen sich, daß sie zu sehr zutrifft, eine zu unläugbare Lösung des Räthsels ist. Wer sie während der Regierungszeit des Nero einmal gefunden, konnte den Beweis liefern, daß die Zahlbuchstaben des Namens „Neron Kesar" die Summe 666 ausmachen und damit war zugleich der Beweis hergestellt, daß dieser Kaiser als Thier bezeichnet wurde.

Daher konnten wohl die Juden vor Ausbruch des ersten jüdischen Krieges in ihren Schriften eine derartige Bezeichnung des Kaisers Nero wagen, denn die Römer verstanden nichts Hebräisches und waren noch weniger in gematrische Künste eingeweiht, von den Christen aber, bei denen dieses beides statthatte, durften die Juden keinen Verrath fürchten. Anders stellte sich die Lage eines christlichen Autors. Bei dem großen Haß der Juden gegen das Christenthum konnte ein solcher nicht sicher sein, daß den Römern nicht von dieser Seite aus die Lösung des Räthsels gegeben wurde und er also den Vortheil einbüßte, den er dadurch intendirte, daß er den Namen des betreffenden Kaisers nicht geradezu nannte, sondern ihn unter Zahlbuchstaben versteckte.

Daher muß die Lösung dieses Zahlenräthsels auf anderem Wege gesucht werden, und dazu bietet sich der Name des Trajan dar, der hebräisch auch so geschrieben werden kann, daß seine Zahlbuchstaben ebenfalls die Summe 666 ausmachen. Die Juden nämlich pflegten das auslautende S in lateinischen Namen bei der Transscribirung in's Hebräische nicht immer mit Samech wiederzugeben, sondern ließen es oft geradezu weg, wofür die hebräischen Inschriften aus dem ersten christlichen Jahrhundert, die neuerdings aufgefunden worden, zahlreiche Beispiele liefern[1]. Läßt man aber im hebräisch geschriebenen Namen des Trajan das Samech weg, so bleibt:

ת	=	400
ר	=	200
י	=	10
נ	=	50
ו	=	6
תריגנו	=	666

Bedenkt man, daß „Trajanus" nomen patronymicum ist und also der eigentliche Name Trajus gelautet haben muß, so sieht man leicht, daß in der hebräischen Schreibung das „נ" auch weggelassen werden konnte. Geschieht

---

Reuß) fast gleichzeitig gemacht. Hausrath glaubt, daß die alte Kirche sicher das Räthsel kannte und Neron Kesar las, weil man in Nero den geweissagten Antichrist erkannte (I, 99 ff.). Irenäus (V, 30, 1) las Λατεῖνος und berichtet von der Variante 616, welche die Neueren von Nero Kesar deuten. Noch Sulpicius Severus (hist. sacr. II, 29, 6) hat die geheilte Todeswunde auf Nero bezogen (Hilgenfeld, Z.-S. 1869. S. 444 f.). Viele Kritiker finden gerade in der Deutung dieser Zahl von Nero den Schlüssel der ganzen Apokalypse (Hilgenfeld, Z.-S. 1869. S. 421 f. Reuß S. 154). Dagegen Weiß, Studien u. Krit. 1869. S. 17 f. Bibl. Theol. S. 605 f. Bleek und Düsterdieck halten die Deutung des Irenäus fest.

[1] Q.-S. l. c. S. 144.

aber dieß, so erhalten wir 616, eine Zahl, welche nach dem Zeugniß des Irenäus schon zu seiner Zeit von Einigen als Variante an unserer Stelle gelesen wurde. Wollte gegen diese Deutung der Zahl 666 die Einwendung erhoben werden, daß der Name Trajans von den Rabbinen mit Tet, nicht mit Tau geschrieben werde, so kann man das zugeben, ohne daß man darum auch die Folgerung zugeben müßte, daß der Name „Trajan" hebräisch nur mit Tet, nicht aber mit Tau geschrieben werden dürfe. Allerdings entspricht bei der Transscription des Hebräischen in das Griechische regelmäßig das hebräische Tau dem Theta und das griechische Tau dem Tet, und nach dieser Schreibweise sind auch die hebräischen Eigennamen bei den LXX. wiedergegeben. Allein eine Ausnahme findet doch statt. Wenn nämlich in einem mit hebräischem Tau anfangenden Worte der zweite Radicalbuchstabe eine Aspirata oder „ר" ist, so wird mitunter auch das hebräische Tau mit einem griechischen Tau wiedergegeben, z. B. תִּפְת Jerem. 19, 11 ff. תֶּרַח Numeri 33, 27 u. s. w.

Galt aber eine solche Möglichkeit für die Umschreibung von Namen aus dem Hebräischen in's Griechische, so mußte es auch umgekehrt gestattet sein, bei der Transscription in das Hebräische das griechische T im Namen Trajans wegen des darauffolgenden R nicht mit Tet, sondern mit Tau wiederzugeben. Es mag diese Schreibweise des Namens „Trajan" bei den damaligen Hebräern die seltenere, sie mag geradezu ungewöhnlich gewesen sein, unmöglich war sie nicht, und derselbe Grund, der den Apokalyptiker bewog, diesen Namen nicht geradezu zu nennen, sondern ihn in einer Zahl zu verstecken, konnte ihn auch veranlaßt haben, die dieser Zahl zu Grunde liegenden Buchstaben so zu wählen, daß zwar jeder in der Gematrie Erfahrene den Namen errathen konnte, den sie ausdrücken sollten, keiner aber den Beweis zu führen vermochte, daß sie gerade diesen Namen ausdrücken mußten.

§. 28.

Zweck der Apokalypse.

1. Die Frage nach der Zweckbeziehung hat bei der Apokalypse eine andere Bedeutung als bei den übrigen neutestamentlichen Büchern; denn bei diesen verhält sich der Verfasser dem Stoff gegenüber nicht rein passiv, sondern er wählt frei aus demselben, und man hat daher ein Recht, zu fragen: Was bezweckte er, wenn er gerade dieses aufnahm, etwas Anderes aber überging. Der Verfasser der Apokalypse dagegen konnte sich keinen anderen Zweck setzen, als den, einfach aufzuschreiben, was ihm geoffenbart worden; er konnte sich nur als Werkzeug darbieten, nicht aber selbständig verfügen. Wenn man darnach nach dem Zweck der Apokalypse fragt, so fragt man nach dem Zwecke, welchen Gott erreichen wollte, indem er dem Johannes die Offenbarung eingab. Diese Frage aber vollständig zu beantworten, ist menschliche Wissenschaft außer Stand, und man muß daher schon zum Voraus anerkennen, daß die Apokalypse in mancher Beziehung uns ein Geheimniß bleibt.

Darum aber die betreffende Frage gar nicht zu stellen oder keinen Versuch zur Beantwortung derselben zu machen, wäre gewiß ebenso ungerechtfertigt

als die Prätension, sie vollständig lösen zu wollen; denn indem Gott seine Offenbarungen in einer bestimmten Zeit und in einer bestimmten Form ertheilt, gibt er damit zugleich Anhaltspunkte, seine Ansichten, wenn auch nicht zu durchschauen, so doch genügend zu erkennen.

2. In dieser Beziehung legen wir Gewicht auf den Eingang der Apokalypse (1, 1), wo es heißt: „Offenbarung Jesu Christi, welche ihm Gott gegeben, zu zeigen seinen Knechten, was in Bälde (ἐν τάχει) geschehen soll."

Dieses „in Bälde" müssen wir auf alle Weissagungen der Apokalypse beziehen mit Ausnahme derjenigen, bei welchen durch eine besondere Zeitangabe die für die übrigen geltende allgemeine Bestimmung aufgehoben oder modificirt wird, wie dieß der Fall ist mit der Weissagung von den tausend Jahren (20, 5), nach deren Verlauf Satan wieder werde losgelassen werden. Uebrigens wäre es sicher verfehlt, das „in Bälde" so zu pressen, daß damit nur die Dauer von wenigen Jahren gemeint sein sollte; denn indem die Apokalypse ihren Gesichtskreis bis zum letzten Gerichte ausdehnt, muß sich von selbst ihr Manches als nah darstellen, was von einem anderen Standpunkte der Betrachtung aus ziemlich entfernt erscheint. Wir werden daher jenen Ausdruck auf solche Zeiterscheinungen zu beziehen haben, die bereits auf die Leser der Apokalypse einen fühlbaren Einfluß äußerten, und von da an in ununterbrochener Entwicklung, gleichsam Schlag auf Schlag sich zu den gewaltigen Gegensätzen gestalteten, welche die Apokalypse im Auge hatte. Diese aber sind, wie wir bereits gefunden, das abgefallene Judenthum einerseits und das Heidenthum als römische Weltmacht andererseits.

Was von diesen beiden Gegensätzen Feindseliges gegen das Christenthum ausging, geschah wirklich im strengen Sinn des Wortes in Bälde und wenn es sich auch über längere Zeiträume ausdehnte und verschiedene Generationen traf, so konnte doch Alles als in Bälde geschehen bezeichnet werden, weil es der prophetischen Schauung überhaupt eigenthümlich ist, Anfang und Ende einer und derselben Entwicklungsreihe in Einem Bilde zusammenzufassen.

Daher müssen wir uns gegen die auf katholischer Seite hauptsächlich von Bartholomäus Holzhauser und Alphons Frei, auf protestantischer hauptsächlich von Bengel vertretene Ansicht erklären, wornach die Apokalypse nichts Anderes sein soll, als eine Art prospectiven Compendiums der Weltgeschichte bis zum Endgericht, in welchem alle wichtigen, besonders aber alle unglückseligen Fata, die bis dahin über die Menschheit kommen sollten, vorausgesagt wären [1].

Abgesehen davon, daß eine derartige Ansicht eine niedrige Anschauung von der Offenbarungsthätigkeit Gottes voraussetzt, so kann sie nur so durchgeführt werden, daß man den symbolischen Ausdruck geradezu wie gewöhnliche

---

[1] Man kann vier Richtungen in der Auslegung der Apokalypse anführen: 1) die oben genannte kirchengeschichtliche, welche das Buch als ein Compendium der Kirchen- und Weltgeschichte ansieht, 2) die zeitgeschichtliche, welche protestantischerseits nur die Form der Vision annimmt, während sie in rechter Durchführung ganz gut mit dem übernatürlichen Charakter vereinigt werden kann; 3) die reichsgeschichtliche, welche bei Wahrung der Weissagungen nur die großen Epochen der Geschichte vorgezeichnet findet, und 4) die endgeschichtliche, von den neuesten Erklärern Kliefoth und Bisping vertreten, welche fast Alles auf das Weltgericht bezieht.

Prosa auffaßt und die symbolischen Zahlen wie chronologische Daten behandelt. Aber auch gegen die Ansicht müssen wir uns verwahren, wornach in der Apokalypse vor Kap. 20 der Kreis der Weissagung sich über den Sturz des römischen Reiches hinaus erstrecken soll. In dieser Beziehung nehmen wir nur Kap. 11 aus, wo aber durch die Bemerkung V. 2, daß die Heiden Jerusalem 42 Monde lang zertreten werden, durch die Apokalypse selbst ein Wink gegeben wird, daß das im Nachfolgenden Geweissagte erst nach einer sehr langen, relativ unendlichen Zeitdauer sich verwirklichen werde. Die übrigen Stücke aber bis zur bezeichneten Stelle 20, 5 müssen wir als Prophetien betrachten, deren Verwirklichung in Bälde eintreten soll und die sich also auf welthistorische Entwicklungsreihen, die damals noch nicht begonnen oder auf das Christenthum noch keinen Einfluß ausgeübt, nicht beziehen lassen. Es bleibt uns sonach nichts übrig als jene Prophetien auf die Entwicklung des römischen Reiches bis zu seinem Sturze zu beschränken, indem darüber kein Zweifel sein kann, daß der eigentliche Kern derselben gegen das heidnische Rom gerichtet ist.

Wenn man gegen diese Ansicht einwendet, daß bei ihrer strengen Festhaltung die Erfüllung mancher in der Apokalypse enthaltenen Prophezeiung sich nicht nachweisen lassen und somit Johannes als falscher Prophet erscheinen würde, so beruht diese Einwendung eben wieder nur darauf, daß man die symbolische Sprache nicht in ihrer Eigenthümlichkeit auffaßt und in Folge davon die historische Ueberlieferung und die symbolische Vorhersagung ohne weiters neben einander stellt, ein Verfahren, bei dem freilich eine Uebereinstimmung nicht herauskommen kann.

Das einzig Richtige in dieser Beziehung ist, daß man zunächst den Gedankengehalt der Symbole und ebenso den der geschichtlichen Ueberlieferung erhebt und erst diesen beiderseitigen Gedankengehalt zu einander in's Verhältniß setzt. Halten wir darnach unsere Ansicht fest, so ergibt sich, daß die Weissagungen der Apokalypse vor dem Kap. 20 sich der Hauptsache nach auf das heidnische Rom beziehen, indem die Prophetie über die Juden im Kap. 11 nur eine untergeordnete Stelle einnimmt. Erst mit Kap. 20 geht die Weissagung über den Bestand des heidnischen Roms hinaus, indem sie in kurzen Zügen das Millenium schildert und nach Verfluß desselben das Wiederaufleben der das heidnische Rom treibenden und beherrschenden Macht des Satans in Aussicht stellt, ohne über die Zeitdauer dieses neuen Satansreiches eine weitere Auskunft zu geben als die, daß sie mit der zweiten Wiederkunft Christi ihr Ende erreichen werde.

3. Darnach erfüllt die Apokalypse den Zweck, den man von einer neutestamentlichen Prophetie erwarten muß. Sie deutet und enthüllt Geheimnisse, deren Nichtkenntniß den Christen auf der damaligen Stufe der Entwicklung des Christenthums gefährlich hätte werden können. Aus allem, was wir bisher über die Entstehung der johanneischen Schriften beigebracht, erhellt, daß das Christenthum in der damaligen Zeit eine schwere Krise durchzumachen hatte, und die Andeutungen, welche in dieser Beziehung die Apokalypse enthält, stimmen damit vollständig überein. Auf der einen Seite wirkte das Judenthum mit seinen sinnverwirrenden mystischen Speculationen auf das Christenthum ein und suchte durch neue Deutung scheinbar übernatürlichen Ursprungs

einen unvereinbaren Widerspruch zwischen der Offenbarung des Alten und der des Neuen Testaments zu begründen. Zugleich hatte sich dieses Judenthum in nationaler Beziehung wieder energisch zusammengerafft und der Gedanke, Jerusalem und den Tempel wieder aufzubauen und dadurch die Weissagungen Christi zu Schanden zu machen, muß damals schon aufgetaucht sein und konnte auch nicht als Chimäre erscheinen; denn selbst die flavischen Kaiser waren den Juden nicht principiell feindlich gesinnt, sondern standen mit hervorragenden Persönlichkeiten dieser Nation in den intimsten Verhältnissen. Der Anführer der ägyptischen Legionen, die den Vespasian zuerst zum Kaiser ausriefen, Tiberius Alexander, war ein Jude, sowie die Maitresse des Titus, Berenice, eine Jüdin [1], und wenn der Hofhistoriograph der Flavier, Josephus, in seinem von Titus selbst censirten Werke über den jüdischen Krieg (5, 1, 3) in Betreff Jerusalems den Ausruf anbringen durfte: „Mögest du herrlicher wiedererstehen, wenn du einmal den Gott, der dich zerstört, versöhnt haben wirst", so sieht man wohl, daß der Verwirklichung jenes Gedankens der Wille des Kaiserhofes nicht direct entgegenstand. Wirklich gab auch nicht viel später Hadrian die Erlaubniß zum Tempelbau, eine Erlaubniß, die freilich kaum gegeben wieder zurückgenommen wurde [2].

Auf der anderen Seite trat jene Verschmelzung der Interessen des römischen Staates mit denen der heidnischen Religion ein, welche den Kampf des Ersteren mit dem Christenthum zu einem principiellen machte. Ein solcher Kampf aber konnte den Christen auf dem Standpunkt gewöhnlicher Betrachtung nur wenig Aussicht auf einen glücklichen Ausgang darbieten, nicht nur wegen der enormen Mittel, über welche die Staatsgewalt zu Gunsten des Heidenthums und zu Ungunsten des Christenthums verfügen konnte, sondern auch noch wegen eines anderen Umstandes. In der damaligen Zeit lebte nämlich keine Ueberzeugung so tief in den dem römischen Reich angehörigen Völkern als die Ueberzeugung von der Ewigkeit Roms und die aeternitas Populi Romani wurde, wie dieß viele Monumente beweisen, von den Heiden sogar geradezu personificirt und als besondere Gottheit gedacht. Auch war das, was bald nach der Abfassung der Apokalypse geschah, nicht geeignet, jene Ueberzeugung zu erschüttern, sondern mußte sie vielmehr befestigen. Nicht nur erweiterte Trajan im Occident und im Orient den limes Imperii Romani, sondern er und seine nächsten Nachfolger, Hadrian und die Antonine, stellten auch im Innern des Reiches die durch das Aufkommen des Soldatenkaiserthums tief zerrüttete Ordnung wieder her und handhabten sie mit fester und glücklicher Hand. Rom schien unter ihnen stärker und mächtiger zu werden, als es je gewesen. Mußte es nun bei der bekannten Beharrlichkeit und Consequenz der römischen Politik den Christen scheinen, daß sie definitiv die Hoffnung, die römische Staatsgewalt für sich zu gewinnen, aufzugeben hätten, so sieht man leicht ein, daß unter der Voraussetzung der Ewigkeit der Römerherrschaft die Aussicht auf einen glücklichen Ausgang des begonnenen Kampfes vom menschlichen Standpunkt aus zu einem Nichts zusammenschwinden mußte.

---

[1] Hausrath III, 158.
[2] Hausrath l. c. 509 ff.

Wie gefährlich aber eine solche Anschauung der Dinge für die Sache des Christenthums werden konnte, brauchen wir nicht besonders auszuführen.

Wirklich erhellt auch aus dem bekannten c. 110 geschriebenen Brief des Plinius an Trajan, daß die Zahl der abgefallenen Christen eine sehr bedeutende war. Wenn nun unter solchen Verhältnissen die Offenbarung gegeben, wenn durch sie dem Mißbrauch der alttestamentlichen Prophetie von Seite der jüdischen Theosophen der rechte Gebrauch derselben entgegengesetzt, wenn in Betreff des Unterfangens der Juden, Jerusalem wieder aufzubauen, die Weissagung gegeben wurde, daß die Zertretung dieser Stadt noch unendlich lange Zeit dauern werde, wenn ferner dem im specifischen Sinn heidnisch gewordenen Rom die Prätension der ewigen Dauer durch Hinweisung auf den grauenvollen Sturz des Babel auf den sieben Hügeln weggerissen wurde, wer vermag darin den besonderen Plan Gottes zu mißkennen, den Plan, seiner Kirche zu helfen, wo nur er durch besondere Offenbarung helfen konnte?

Aber auch die Art, wie dieser Plan in der Apokalypse durchgeführt ist, ist Gottes würdig. Einer oberflächlichen Betrachtung zwar möchte es vielleicht angemessener erscheinen, wenn Jahr und Tag des Untergangs Roms mit mathematischer Genauigkeit vorhergesagt und dieser Vorgang selbst mit der Einläßlichkeit einer Zeitungscorrespondenz zum Voraus geschildert worden wäre, statt daß die Weissagung in Symbole gehüllt wurde, die in ihrer Vieldeutigkeit mehr als Räthsel denn als Offenbarung erscheinen.

Allein abgesehen davon, daß es nicht Aufgabe der göttlichen Offenbarungsthätigkeit sein kann, dem Menschen über das zum Seelenheil Nothwendige hinaus etwas zu gewähren, so ist klar, daß eine Offenbarung in der angeführten Form der Sache des Christenthums jedenfalls mehr Schaden als Nutzen gebracht hätte. Denn in dieser Form wäre die Apokalypse nur ein Trost gewesen für die Generation, die das Ereigniß erleben sollte, für die derselben aber vorausgehenden hätte sie nur Entmuthigung hervorrufen können. Aber auch ein anderes höchst wichtiges Moment wäre dabei nicht zu seinem Rechte gekommen. Es ist nämlich für den Menschen von der größten sittlichen Bedeutung, von der Zukunft nur soviel zu wissen, daß etwas geschehen wird, aber nicht wann und wie. Dadurch wird er angetrieben, stets auf seiner Hut zu sein und sein Heil zu wirken mit Furcht und Zittern. Gerade indem die Apokalypse dieser sittlichen Forderung entspricht, erweist sie sich wirklich als eine Offenbarung Gottes [1].

---

[1] Rohling schließt aus einer historischen Betrachtung der Commentare zur Apokalypse, daß über den Standpunkt, von wo aus das Ganze zu betrachten sei, eine bestimmte Tradition verfolgt werden könne. „Die Auffassung des Thieres, die ungefähre Zeit des Antichrist nach Beseitigung des römischen Reichs die beiden Zeugen u. A., insbesondere auch der Canon, daß wiederholende Parallelreihen die Entwicklung der Kirche von ihrem Anfang bis zum Ende der Welt schilderten, galt als feste, apostolischer Lehre entstammende Wahrheit" (Literar. Rundschau 1876. N. 5).

Sechster Abschnitt.

Von den Schriften des Paulus.

§. 29.

Vorbemerkung.

Die Schriften des Paulus sind ausnahmslos Briefe, die an verschiedenen Orten und bei verschiedenen Gelegenheiten abgefaßt worden sind. Ihre Entstehung hängt also aufs Engste mit den äußeren Lebensverhältnissen des Paulus zusammen, und wir werden daher dieselbe je am besten ermitteln, wenn wir uns an den Faden der Lebensgeschichte des Apostels halten. Wir behandeln darnach die Schriften des Paulus nicht nach der Reihenfolge, in welcher sie in den gewöhnlichen Ausgaben des Neuen Testaments aufgenommen sind, sondern nach der Zeit ihrer Entstehung. Wir können dieses Verfahren um so eher einhalten, als die chronologischen Verhältnisse der pauliniſchen Briefe zum Voraus den Beanstandungen nicht unterliegen, wie die der bisher behandelten Schriften.

Die ältesten Briefe des Apostels fallen in seine zweite Missionsreise und wir handeln demgemäß je in einem Kapitel von den Briefen der zweiten und dritten Missionsreise, sowie von denen aus der römischen Gefangenschaft. Diesen drei Kapiteln lassen wir ein Kapitel vorangehen, in welchem die Geschichte des Apostels bis zum Antritt seiner zweiten Missionsreise behandelt wird.

Erstes Kapitel.

Das Leben des Apostels bis zum Antritt der zweiten Missionsreise.

§. 30.

Der Wandel des Paulus im Judenthum.

1. Geboren wurde Paulus zu Tarsus in Cilicien (act. 22, 3) und war seiner Abstammung nach aus dem Stamme Benjamin[1]. Er gehörte also, da dieser Stamm sich von dem Stamme Juda nie getrennt hatte, zu der Partei des israelitischen Volkes, die den Judäernamen im engeren Sinn für sich in Anspruch nahm. Es ist auch unverkennbar, daß Paulus nach Umständen nicht unterließ, die Prärogative, die ihm dieser Name gab, zur Geltung zu

[1] Phil. 3, 5. Röm. 11, 1.

bringen (act. 21, 39; 22, 3)[1]. Daraus mag man sich das Märchen erklären, das Hieronymus (de vir. ill. cp. 5) erwähnt und in seinem Commentar zu Philemon (23) ausdrücklich als Fabel erklärt, Paulus sei von Giskala in Galiläa gebürtig gewesen. Ohne Zweifel verdankt es seinen Ursprung dem Hasse der Juden[2], der dem Apostel seine judäische Abstammung mißgönnte, wie auf denselben Haß auch das andere Märchen zurückzuführen ist, Paulus habe sich in Jerusalem in die Tochter des Hohenpriesters verliebt und sei aus Verdruß darüber, daß er sie nicht zur Frau bekommen, Christ geworden[3].

Außer der Prärogative des Judäernamens erhielt Paulus durch Geburt noch die viel werthvollere des römischen Bürgerrechts[4], wodurch er, abgesehen von anderen Vortheilen, die es verlieh, hauptsächlich Schutz gegen die Brutalität der römischen Provinzialverwaltungen und die Befugniß erlangte, von diesen an den Kaiser zu appelliren. Auch die grausamen römischen Kriminalstrafen, Geißelung und Kreuzigung durften bei ihm nicht in Anwendung gebracht werden. Wann und wie sein Vater oder einer seiner Vorfahren dieses Recht erworben, ist gänzlich unbekannt.

2. Als Kind erhielt der Apostel den Namen Saul und mit diesem wird er in der Apostelgeschichte consequent bis zu der Erzählung von der Bekehrung des Sergius Paulus (act. 13, 7 ff.) benannt, während ihm von da an ebenso consequent der Name Paulus gegeben wird.

Man hat daraus geschlossen, der Apostel werde diesen Namen zu Ehren des Sergius Paulus angenommen haben, wie in der damaligen Zeit oft niedrig gestellte Leute die Namen vornehmer Römer sich beilegten, um dadurch zu erklären, daß sie sich zu ihnen in das Verhältniß von Clienten oder Freigelassenen gestellt hätten[5]. Dieser Schluß ist aber nicht unanfechtbar. Es ist sehr wohl möglich, ja sogar höchst wahrscheinlich, daß der Apostel nach der Sitte der damaligen Juden von Kindheit an zwei Namen geführt, einen hebräischen, nämlich Saul, und einen griechischen, der dem Klange nach jenem möglichst gleich kam, nämlich Paulus. Das Verfahren, das Lukas im Gebrauch

---

[1] Cor. 11, 22. Gal. 1, 14.

[2] Salutat te, inquit, Epaphras concaptivus meus in Christo Jesu. Quis sit Epaphras concaptivus Pauli, talem fabulam accepimus: Aiunt parentes apostoli Pauli de Gyscalis regione fuisse Judaeae; et eos, cum tota provincia Romana vastaretur manu, et dispergerentur in orbem Judaei, in Tarsum urbem Ciliciae fuisse translatos.

[3] Nach Epiphanius (haer. XXX, 16) sagten alte Ebioniten, Paulus sei ein reiner Hellene aus Tarsus gewesen, nach Jerusalem gekommen und aus Liebe zur Tochter des Hohenpriesters Proselyt geworden und habe sich beschneiden lassen. Weil er aber dieselbe nicht erhielt, habe er gegen Beschneidung, Sabbat und Gesetz geschrieben (Hilgenfeld, Einleitung S. 218. Anm. 3.).

[4] Apostelg. 16, 21. 38; 23, 27. Zahlreiche Tarser besaßen das römische Bürgerrecht (Hausrath, II, 404), überhaupt hatten die überallhin zerstreuten Juden in den meisten Städten das Bürgerrecht erlangt (Reumont, Geschichte der Stadt Rom I, 351. Histor.-polit. Blätter 1876. S. 832). Es ist wahrscheinlich, daß die tarsensische Judenschaft für ihre Freundschaft gegen die Cäsarianer (Dio Cass. 47, 31) damit belohnt wurde.

[5] Dieser Ansicht sind auch die Zeugnisse der Kirchenväter günstig (Origenes Comm. in ep. ad Rom. praef. Hieronymus de vir. ill. c. 5.: ab eo, quod eum Christi fidei subegerat, sortitus est nomen Pauli, ad Philem. 1).

dieser Namen einhält, erklärt sich bei dieser Voraussetzung leicht aus dem Umstande, daß von der angeführten Stelle an in der Apostelgeschichte fast ausschließlich solche Begebenheiten erzählt werden, für welche nur griechisch redende Zeugen aufgestellt werden konnten und diese kannten sicher den Apostel bloß unter dem Namen Paulus [1].

3. Wie lange Paulus als Kind in Tarsus geblieben, läßt sich nicht ausmachen, jedenfalls muß er sehr frühe von dort weggekommen sein; denn er sagt von sich selbst (act. 22, 3), daß er in Jerusalem auferzogen (ἀνατεθραμμένος) worden sei, eine Aussage, die sich kaum anders deuten läßt, als Paulus sei noch im frühen Kindesalter nach der heiligen Stadt gebracht worden.

Wenn man vielfach, um die griechische Bildung zu erklären, die Paulus zeige, angenommen hat, er müsse in Tarsus griechische Schulen besucht haben, so ist man im Irrthum. Es hat überhaupt mit dieser griechischen Bildung des Apostels nicht viel auf sich [2]. Die wenigen Verse griechischer Dichter, die er anführt (cfr. 1 Cor. 15, 33 [3]; act. 17, 28 [4]; Tit. 1, 12 [5]) und auf die man sich zum Beweis der fraglichen Behauptung beruft [6], konnte er sich, da sie zu sprüchwörtlichen Redensarten geworden, leicht im täglichen Umgang mit Griechen angeeignet haben. Außerdem zeigt die Art und Weise, wie er das Griechische handhabt, daß er es nicht schulmäßig erlernt haben kann. So groß nämlich seine Beredtsamkeit ist, so zeigt sie sich doch durchaus als etwas Naturwüchsiges und steht in scharfem Contrast mit den Producten der damals in den griechischen Schulen gelehrten Redekunst [7]. Allerdings bemerkt man bei ihm eine ungewöhnliche Herrschaft über das griechische Sprachidiom, das ihm durchweg als gefügiges Werkzeug zum Ausdruck seiner Gefühle und Gedanken dienen muß. Allein um diese Erscheinung zu erklären, ist nur die Annahme nothwendig, daß das Griechische seine Muttersprache gewesen und

---

[1] Hieronymus erklärt (ad Philem. 1): Ut enim Scipio, subjecta Africa, Africani sibi nomen assumpsit: et Metellus, Creta insula subjugata, insigne Cretici suae familiae reportavit ... ita et Saulus ad praedicationem gentium missus, a primo ecclesiae spolio ... erexitque vexillum, ut Paulus diceretur e Saulo.

[2] Hausrath, Paulus, 2. A. 1872. S. 12. Zeitgesch. II, 399. Hilgenfeld S. 217.

[3] Menander. [4] Kleanthes und Aratos. [5] Epimenides.

[6] Hieronymus (ad Gal. IV, 24) führt die Stellen mit der Bemerkung an: Ex quibus et aliis evidens est Paulum non ignorasse litteras saeculares. Doch fügt er in demselben Abschnitt aliqua ex parte und licet non ad perfectum bei und sagt (epist. ad Hedibiam qu. 11): divinorum sensuum majestatem digno non poterat graeci eloquii explicare sermone. Habebat ergo Titum interpretem. Gal. III, 1 sagt er: Si vero quis potest etiam juxta sermonis et eloquii contextum docere, Apostolum fuisse perfectum, et in artis grammaticae vitia non incurrisse, ille potius auscultandus est. Nos quotiescumque soloecismos, aut tale quid annotavimus, non Apostolum pulsamus, ut malevoli criminantur, sed magis Apostoli assertores sumus, quod Hebraeus ex Hebraeis, absque rhetorici nitore sermonis, et verborum compositione, et eloquii venustate, numquam ad fidem Christi totum mundum transducere valuisset, nisi evangelizasset eum non in sapientia verbi, sed in virtute Dei. Cf. Chrysostomus hom. 3 in I. ad Cor. Der Neuplatoniker Longinus stellt den Paulus den besten griechischen Rednern an die Seite (Fabricius, Bibliogr. gr. P. IV. p. 445).

[7] Hausrath l. c.

daß er den Gebrauch desselben auch in reiferen Jahren fortgesetzt, wozu er in Jerusalem Gelegenheit genug hatte. Die Schule, namentlich wie sie damals beschaffen war, würde in dieser Beziehung bei ihm mehr verdorben als gefördert haben. — Endlich ist noch darauf aufmerksam zu machen, daß der Vater des Paulus Pharisäer war (act. 23, 6), der als solcher es wohl schwerlich hätte über sich bringen können, seinen Sohn in heidnische Schulen zu schicken[1]. Wir dürfen daher nicht Tarsus, sondern müssen Jerusalem als die Stätte bezeichnen, wo der Apostel seine Jugendbildung erhielt[2].

4. Aus act. 23, 16 läßt sich schließen, daß eine Schwester des Paulus in Jerusalem verheirathet war. Da der Sohn derselben bei der Gefangennehmung des Paulus als ein bereits herangewachsener Jüngling erscheint, so wäre es nicht undenkbar, daß sie, sei es als älter oder als gleichalterig auf die Entwicklung des Apostels in seinen Jugendjahren Einfluß ausgeübt. Sicheres läßt sich indeß in dieser Beziehung nicht ausmachen.

Nachdem der Apostel in seine reiferen Jahre eingetreten, wandte er sich mit aller Energie seines Charakters dem Gesetzesstudium zu. Weil aber bei den Juden jeder Gesetzesgelehrte ein Handwerk verstehen mußte, um sich damit nöthigenfalls seinen Lebensunterhalt verdienen zu können[3], so erlernte Paulus das Handwerk eines Zeltmachers, das er auch später noch während seiner Missionsreisen betrieb (act. 18, 3)[4]. Da die Verfolgung des Stephanus von der Synagoge der Libertiner ausging[5], und Paulus bei derselben eine hervorragende Rolle spielte, so ist es höchst wahrscheinlich, daß er sich zu dieser Synagoge hielt. Leider sind wir über den Bestand und die in derselben eingehaltene Richtung fast nur auf Vermuthungen angewiesen. Ohne Zweifel hatte sie ihren Namen von den Nachkommen der Juden, welche unter Pompejus als Gefangene nach Rom abgeführt und in die Sklaverei verkauft worden waren. Nachdem es der Mehrzahl derselben gelungen, ihre Freilassung

---

[1] Schürer S. 464 f. S. 468. S. 388 ff. Hausrath, Zeitg. l. c. 404 f.

[2] Hilgenfeld S. 218. Hausrath muß, um die Bildungszeit des Apostels nach Tarsus zu verlegen, auf die apologetische Tendenz der Apostelgeschichte recurriren (l. c. 417), nimmt aber auch den Besuch einer griechischen Schule nicht an. Reischl (z. Apostelg. 11, 25) glaubt ebenfalls, daß Saulus, noch bevor er Gamaliels Schüler wurde, in Tarsus den weltlichen classischen Theil seiner Bildung erlangt habe. Ebenso Reithmayr S. 491. Bleek (S. 422) läßt ihn nicht vor dem 12. Jahre nach Jerusalem kommen, in welchem Jahre der jüdische Knabe ein בֶּן הַתּוֹרָה wurde.

[3] Die Thätigkeit der Schriftgelehrten mußte unentgeltlich geschehen (Aboth IV, 5. I, 13), deßhalb waren dieselben gezwungen, ihren Lebensunterhalt auf andere Weise zu erwerben (Aboth II, 2. Tosapht. in Kiddusch 1. Vgl. Schürer S. 443).

[4] 20, 34. I. Thess. 2, 9. II. Thess. 3, 8. I. Kor. 4, 12. 9, 6—15. II. Kor. 12, 13. σκηνοποιός kommt tropisch bei Stobäus (ecl. phys. 1, 52. p. 1084) und gleich μηχανοποιός (Bühnenbauer) bei Pollux (7, 189) vor. Zur Bezeichnung eines Handwerks findet es sich nur in der Apostelgeschichte. Die Zeltmacherei, Verfertigung der cilicia war in Cilicien zu Haus. Weil man aber hiebei an das Rohmaterial gebunden war, so ist es möglich, daß Paulus die in Tarsus und Korinth blühende Fabrication von Leinenstoffen für Zelte betrieb. Vgl. Heinrici, Z.-S. f. w. Th. 1877. S. 94 f. Auf Tarsus weist das Handwerk jedenfalls zurück, ob er dasselbe nun vor der Uebersiedelung nach Jerusalem erlernte (Reithmayr l. c. Maier S. 198) oder bei seinem späteren Aufenthalte (Apostelg. 9, 30. 11, 25).

[5] Apostelg. 6, 9.

zu erwirken, traten sie eben damit in den Stand der liberti ein, und ihre Kinder und Nachkommen wurden libertini genannt. Wahrscheinlich bildeten diese libertini schon in Rom eine eigene Communität gegenüber von den Juden, welche sich später dort als Freie ansiedelten und es konnten sich von derselben auch die nicht lossagen, welche etwa wieder nach Palästina und insbesondere nach Jerusalem zurückkehrten[1]. Diese müssen auch hier als Zweig der römischen eine eigene Communität gebildet haben und da die Angehörigen derselben sich in vielen Dingen, namentlich in Sprache, Lebensgewohnheiten und Welterfahrung von den übrigen Juden unterschieden, so lag nichts näher, als daß sie für sich eine eigene Synagoge erbauten, die naturgemäß nach ihrem Namen genannt wurde.

An diese Synagoge mochten sich sodann solche Juden aus anderen Gegenden des römischen Reichs, welche einen kürzeren oder längeren Aufenthalt in Jerusalem nahmen, am liebsten anschließen, schon deßwegen, weil sie dort die Sprache ihrer Heimat zu hören bekamen. In der That werden in der Apostelgeschichte (6, 9) unter den Verfolgern des Stephanus neben den Libertinern noch Cyrenäer, Alexandriner, Cilicier und Asianer genannt, zum deutlichen Beweise, daß die Synagoge der ersteren für diese als eine Art Mittel- und Vereinigungspunkt diente[2].

Darnach läßt sich leicht erkennen, daß die Stellung dieser Synagoge in Jerusalem eine sehr bedeutsame gewesen sein muß. Die Angehörigen derselben waren ohne Zweifel eifrige Juden, denn das Motiv, das sie nach Jerusalem getrieben, sei's um dahin zurückzukehren, sei's um dort einzuwandern oder Aufenthalt zu nehmen, war gewiß im Großen und Ganzen kein anderes als die Liebe zu der väterlichen Religion. Allein als ebenso sicher darf man es betrachten, daß sie nicht mehr Juden im Sinne der damals in Jerusalem und Judäa herrschenden Partei waren.

Diese Leute hatten die Welt gesehen, hatten mit Heiden verschiedener Art und sicher oft in sehr nahen Beziehungen verkehrt und wenn auch bei Vielen der unmittelbare Anblick der Greuel des damaligen Heidenthums den Eifer für ihre eigene Religion zu einer größeren Gluth, als eine solche sich bei den damaligen Einwohnern Palästinas fand, entflammt hatte, so war doch sicher auch das mancherlei Schöne und Große, das die Entwicklung des Heiden-

---

[1] Die in Rom Zurückgebliebenen hatten sich jenseits der Tiber angesiedelt; Suet. Tiber. 36. Tac. Ann. 2, 85. Philo Leg. ad Caj. II, 568. Die, welche nach Jerusalem zurückgekehrt waren, gründeten die Synagoge der Libertiner. Schon Chrysostomus erklärt sie als οἱ Ῥωμαίων ἐλεύθεροι. Nach rabbinischer Tradition sollen in Jerusalem 480 Synagogen bestanden haben (Megill. f. 73, 4). Daß zu Rom schon zur Zeit des Augustus viele Synagogen, theilweise mit besonderen Namen bestanden, bezeugt Philo (Legatio ad Caj. II, 568. Vgl. Corp. Inscr. Graec. bei Schürer S. 636). Aus Inschriften hat man bis jetzt die Existenz von sieben Synagogen in Rom nachgewiesen (Friedländer III, 310. Hausrath III, 72 ff.).

[2] So auch Wieseler (l. c. 63), während die meisten Ausleger je besondere Synagogen verstehen und das Gemeinsame in der Feindschaft der hellenistischen Juden erblicken (Reischl, Meyer z. d. St.) oder wenigstens von drei Synagogen der Diaspora reden, von denen eine den römischen, cyrenäischen und alexandrinischen Juden, die andere den Ciliciern, die dritte den Juden des proconsularischen Asiens gehörte (Hausrath II, 317. Overbeck, Apostelg. S. 88).

thums in Hellas und Rom geschaffen, nicht spurlos an dem Auge ihres Geistes vorübergegangen [1].

Das absolute Verdammungsurtheil über die Heidenwelt konnten sie nicht mehr aussprechen, wie es in Judäa ausgesprochen wurde, ebensowenig als sie den wahnsinnigen Abstammungshochmuth und das blinde Vertrauen auf die Sohnschaft Abrahams, die, von den herrschenden Klassen in Jerusalem genährt wurden, noch zu theilen vermochten. Ein gewisser Universalismus im Gegensatz zu dem engherzigen jüdischen Particularismus muß sich schon bei diesen Leuten gebildet haben, und das streng jüdische Observanzenwesen, durch welches eben die Kluft zwischen Heiden und Juden immer größer gemacht und verfestigt werden sollte, fand in ihrer Mitte schwerlich eifrige Verehrer [2]. Man kann dagegen sich nicht auf die Thatsache berufen, daß von der Libertinersynagoge die Verfolgung des Stephanus ausging, der den Universalismus des Christenthums und die Befreiung von dem Joche des Gesetzes verkündete; denn es ist bekannte Erfahrung, daß nicht die Richtungen sich am meisten hassen und abstoßen, die einander am fernsten, sondern die, welche einander am nächsten stehen. In wieweit der in der Libertinersynagoge herrschende Geist auf Paulus Einfluß gewonnen, können wir nicht mehr ermessen; unberührt ist er durch denselben jedenfalls nicht geblieben, und wenn er auch unter der Leitung Gamaliels eine entgegengesetzte Richtung mit größtem Eifer einschlug, so mögen sich doch in den Tiefen seines Herzens die Keime einer anderen, der pharisäischen entgegengesetzten Anschauung erhalten haben; wenigstens klingen die Worte, in denen der Apostel seinen Schmerz über seine Theilnahme an der Verfolgung des Christenthums ausspricht, mehrfach so, als ob es sich hier um eine That handle, bei der er nicht nur der Wahrheit, die er hätte erkennen sollen, sondern auch einer bereits, wenn auch nicht vollständig, anerkannten Wahrheit widerstrebt habe [3].

5. Den eigentlichen Unterricht im Gesetze erhielt Paulus durch Gamaliel (act. 22, 3). Dieser Gamaliel war nach act. 5, 34 ein höchst angesehener Gesetzeslehrer und gehörte der Pharisäersecte an. Er ist wohl zu unterscheiden von einem anderen Gamaliel, der bei den Rabbinen den Beinamen „der Alte" führt und erst nach der Zerstörung von Jerusalem als Vorsitzender des Synedriums von Jabne eine Bedeutung erlangt hat [4]. Die bereits in den clementischen Recognitionen auftretende Ansicht, Gamaliel sei heimlicher Christ

---

[1] Schürer S. 640.

[2] Die zahlreichen, schon oben genannten, Nachrichten der römischen Schriftsteller über jüdische Gebräuche und Feste, die Abgaben an den Tempel in Jerusalem und die Festreisen zeigen freilich, daß auch die Juden in der Diaspora sich streng an das Gesetz hielten und in lebendigem Verkehr mit Jerusalem standen. Vgl. Schürer S. 668 f. Hausrath II, 95 ff. Die von Pompejus a. 63 nach Rom gebrachten Gefangenen mußten von ihren Herrn freigelassen werden, weil sie nicht von ihren väterlichen Sitten abließen (Philo l. c. II, 568).

[3] Doch tritt nach den Berichten des Apostels selbst die Bekehrung so urplötzlich ein, daß vorhergehende Bedenken nicht anzunehmen sind (Apostelg. 22, 3. Gal. 1, 14. Phil. 3, 6).

[4] Beide werden viel verwechselt. Die gewöhnliche Annahme ist die, daß unser Gamaliel der I. oder der Aeltere (הַזָּקֵן) ein Enkel Hillels war, während der von Jabne sein Enkel gewesen ist (Reischl, Meyer, Hausrath, Schürer, Hilgenfeld, Bleek).

gewesen[1], verdankt ihren Ursprung dem Mißverständnisse des bekannten Rathschlages dieses Mannes (act. 5, 35—39). Man hat keinen triftigen Grund zu bezweifeln, daß Gamaliel nicht bis an sein Lebensende Jude und zwar pharisäischer Jude geblieben. Da über die Lehrweise dieses Mannes sonst nichts bekannt ist, so wird man anzunehmen haben, daß sie sich in Form und Inhalt von der anderer Gesetzesgelehrten nicht wesentlich unterschieden haben werde. Der Vorzug, den man ihm gab[2], mochte wohl außer einem natürlichen Talent in dem, was man damals hauptsächlich schätzte, in casuistischer Spitzfindigkeit und rücksichtsloser Consequenzmacherei gefunden worden sein[3].

In den rabbinischen Schulen bildete den Unterrichtsstoff einerseits das Alte Testament und andererseits die sogen. Ueberlieferungen der Alten. Das Alte Testament wurde nicht eigentlich exegetisch behandelt, wahrscheinlich nicht einmal im Zusammenhange gelesen, sondern es wurde wie von unseren Juristen das corpus juris als normatives Document betrachtet[4], aus welchem die Doctrin ihre Aufstellungen in Bezug auf Gesetz, Recht und Sitte zu beweisen hatte. Da aber die normativen Bestimmungen des Alten Testaments für eine ganz andere Zeit berechnet und auf die damaligen Zustände vielfach absolut nicht mehr anwendbar waren, so war man, um sie trotzdem aufrecht erhalten zu können, zur Anwendung von Deutungsmitteln der bedenklichsten Art genöthigt. Unter diesen spielte die Allegorie eine bedeutende Rolle, d. h. das Verfahren, wornach man die Aussprüche des Alten Testaments nicht im eigentlichen, sondern im übertragenen Sinn nahm und man hielt sich zu diesem Verfahren schon berechtigt, wenn eine Stelle, die wörtlich genommen keinen annehmbaren Sinn zu geben schien, ein Wort enthielt, das mit einem Worte in einer anderen Stelle, deren Sinn klar schien, in Schreibung und Aussprache eine Aehnlichkeit darbot[5].

Damit hing dann zusammen, daß man bei Worten, welche doppelsinnig waren und in eigentlicher wie uneigentlicher Bedeutung genommen werden konnten, diese Doppelsinnigkeit unbeachtet ließ und ihnen, wenn sie im eigentlichen Sinn standen, die Prädicate beilegte, welche nur paßten, wenn sie im uneigentlichen Sinn gestanden wären und umgekehrt. Außerdem galt noch der Grundsatz: Im Gesetze gibt es kein Vorher und kein Nachher und man hielt sich demnach berechtigt, Worte und Satztheile aus dem Zusammenhang zu reißen und an sie alle die Folgerungen anzuknüpfen, die sie zugelassen hätten, wenn sie absolut gesetzt gewesen wären.

Da trotz dieser und ähnlicher Künste das Alte Testament nicht zureichte, um für alle die Forderungen, die damals die herrschenden Parteien an das

---

[1] Clem. Recogn. I, 65. Photius Biblioth. cod. 171.

[2] Sota IX, 15. Schürer S. 458. Bleek S. 423.

[3] Es finden sich noch einzelne Verordnungen von ihm, welche ihn dem Auftreten in der Apostelgeschichte entsprechend als einen milden Charakter kennzeichnen „und ihn keineswegs wie seinen Schüler Paulus als Eiferer für die väterlichen Satzungen erscheinen lassen" (Hausrath, II, 420). Hausrath läßt ihn gegen den Bericht der Apostelgeschichte von Herodes zum Vorstand des Synedriums ernannt sein (dagegen Schürer S. 458 f.).

[4] Hausrath S. 421 f. Schürer S. 441 f.

[5] Schürer S. 449.

Volk machten, die Beweisgründe zu liefern, so brachte man noch die Ueberlieferungen der Alten in Aufnahme. Unter diesen Ueberlieferungen darf man keineswegs die berechtigte mündliche Ueberlieferung verstehen, die auch im Alten Testament neben dem schriftlichen Wort von der Zeit der Erzväter her bestand und aus der Moses selbst geschöpft, ohne sie zu erschöpfen, vielmehr sind dieselben nichts Anderes als normative Bestimmungen, welche von bedeutenden Gesetzesgelehrten den bestehenden Zuständen und den herrschenden Bestrebungen gemäß gegeben und in den Schulen mündlich fortgepflanzt wurden.

Auf diese Ueberlieferungen, obwohl sie nach Wortlaut und Sinn vielfach dem Alten Testament widersprachen, legte namentlich die Pharisäerpartei das größte Gewicht[1] und es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß sie auch in den Lehrvorträgen des Gamaliel eine hervorragende Rolle gespielt.

6. Ueber den geistigen Erwerb, den Paulus in der Schule des Gamaliel gemacht, gibt er selbst (Galat. 1, 14) einige Auskunft. Er sagt: „Ich machte mehr als viele meiner Altersgenossen Fortschritte im Judaismus, indem ich in heftigerer Weise Eiferer war für die väterlichen Ueberlieferungen."[2] Unter Judaismus hat man hier eben die Richtung zu verstehen, die damals in Judäa die herrschende geworden, nämlich die pharisäische.

Als Paulus später Christ wurde, warf er natürlich jene Ueberlieferungen und was materiell mit ihnen zusammenhing, auf die Seite, allein in der formellen Behandlung religiöser Fragen bleibt bei ihm der Einfluß, den die Schule Gamaliels auf ihn geübt, immer noch sichtbar. Wir finden bei ihm mehrfach dieselbe casuistische Spitzfindigkeit und Consequenzmacherei, denselben Gebrauch der Allegorie, dasselbe Herausreißen alttestamentlicher Stellen aus ihrem Zusammenhang und das gleiche Manipuliren mit Begriffen ohne Rücksicht auf den eigentlichen und uneigentlichen Sinn der Worte, wie in den Pharisäerschulen[3]. Das ist auch nicht zu verwundern. Der große geistige Kampf für das Christenthum, der unter allen Aposteln in erster Linie dem Paulus oblag, war hauptsächlich zu führen gegen Männer, die aus derselben Schule hervorgegangen waren, welcher er einst angehört hatte, und daß er dabei suchen mußte, sie mit ihren eigenen Waffen zu schlagen, ist nur natürlich. Man hat daher in den paulinischen Briefen vielfach nothwendig die bewiesene Sache wohl zu trennen von dem Beweisverfahren, als dessen Resultat sie erscheint, und wird Letzteres nicht selten als ein ungenügendes und nur auf jüdische Schultraditionen gegründetes preisgeben dürfen, während man freilich die Erstere festzuhalten hat.

Man hat zu diesem Verfahren volles Recht, denn einmal handelt es sich bei dem Apostel nicht um ein philosophisches System, dessen einzelne Sätze ihren Halt nur in den für sie vorgebrachten Beweisen haben, sondern um einen Complex geoffenbarter Wahrheiten, die ihre Bestätigung in sich selbst tragen und bei denen das Beweisen nur den Zweck hat, sie der Fassungskraft dieser oder jener Menschen nahe zu bringen. Sodann aber spricht es der

---

[1] Josephus Antt. XIII, 16, 2. 10, 6. XVIII, 1, 3. Matth. 15, 2. Schürer S. 429 f.

[2] Vgl. Phil. 3, 6.

[3] Hausrath S. 409.

Verfasser wiederholt selbst aus, daß er eine argumentatio ad hominem einhalte (Röm. 3, 5; Galat. 3, 15), oder daß er sein Beweisverfahren auf Gesetzeskundige berechne (Röm. 7, 1), woraus erhellt, daß er selbst am weitesten entfernt war, allen seinen Beweisen die gleiche allgemeine Giltigkeit vindiciren zu wollen. Doch darf man in dieser Richtung nicht zu weit gehen.

Wie sehr die Pharisäerschulen von der Wahrheit abgeirrt sein mochten, auf dem Boden der positiven Offenbarung standen sie doch und alles Wahrheitsgehaltes konnten sie nicht entblößt sein. Daher wäre es ein großer Irrthum, Begriffe und Beweismittel, die sich bei dem Apostel ebenso, wie bei den jüdischen Lehrern finden, ohne weiteres als Schlacken zu verwerfen, die jenem aus seinem pharisäischen Unterricht anhängen geblieben. Die Kriterien jedoch, die in dieser Beziehung anzuwenden sind, können wir hier nicht auseinandersetzen.

Daß aber der Apostel in der Schule des Gamaliel nicht bloß theoretische Fortschritte machte, sondern daß er auch sein Verhalten der Strenge der eingesogenen Grundsätze conformirte, erhellt außer seinem eigenen Bekenntnisse[1] auch aus der Thatsache seiner Betheiligung an dem Morde des Stephanus und aus dem Eifer, mit welchem er sich dem Synedrium als Werkzeug zur Verfolgung der Christen zunächst in Jerusalem und dann später in Damascus darbot[2]. Der Fanatismus, den er hier entfaltete, zeigt, daß er nicht mehr weit von den Ansichten jener Partei entfernt war, welche später den Namen „Sicarier" erhielt und welche den Mord an Gegnern judaistischer Grundsätze und Strebungen als ein Gott wohlgefälliges Werk erklärte[3].

7. Ob Paulus den Herrn von Angesicht zu Angesicht kennen gelernt, ist eine Frage, welche wahrscheinlich verneint werden muß. Die Gründe, die man für die Bejahung anführt, sind einmal der Ausspruch des Apostels 2 Kor. 5, 16: „Wenn wir auch nach dem Fleische Christus kennen gelernt, so kennen wir ihn nicht mehr," und sodann der Umstand, daß sich Paulus ohne Zweifel noch während der Lebenszeit Christi in Jerusalem aufgehalten, wornach man es als unglaublich erklärt, daß er den Herrn nicht wenigstens in der letzten Zeit seines dortigen Aufenthalts während seines Leidens und Todes gesehen haben sollte.

Allein jene Stelle bezieht sich wegen des vor Χριστόν fehlenden Artikels nicht auf die Person Christi, sondern auf den Messias überhaupt, so daß man sie übersetzen könnte: „Wenn ich auch einen fleischlichen Messiasbegriff gehabt, so habe ich keinen solchen mehr;"[4] und bei dem großen Umfang der Stadt Jerusalem und der großen Zahl ihrer Bevölkerung läßt sich leicht denken, daß Paulus den Herrn nicht zu Gesicht bekommen, namentlich wenn man erwägt, daß er als eifriger Pharisäerschüler gewiß keinen Drang in sich

---

[1] Apostelg. 26, 9. I. Tim. 1, 13.

[2] 8, 3. 9, 1 f. 22, 5 f. 26, 10 f.

[3] Josephus Antt. XX, 8, 10. B. J. II, 13, 3. 17, 6. VII, 8, 1. Schürer S. 306.

[4] Zu derselben Erklärung nöthigt auch der Zusammenhang, ohne daß man darin einen Gegensatz gegen solche, welche Christus im Fleische gesehen hatten, anzunehmen braucht (wie Hilgenfeld, Hausrath, Pfleiderer u. A.).

fühlte, in dessen Nähe zu gelangen. Wir können also den für Bejahung der obigen Frage angeführten Gründen kein besonderes Gewicht beilegen, während für die Verneinung namentlich der Umstand spricht, daß man es kaum erklärlich finden könnte, wie der Apostel in keinem seiner Briefe, wo sich doch oft genug dazu Gelegenheit ergab, dazu kam, unumwunden zu erklären, daß er Jesum auch von Angesicht gekannt habe.

§. 31.

Die Bekehrung des Paulus und sein Aufenthalt in Damaskus und Arabien.

1. Die Steinigung des Stephanus erfolgte nicht auf einen förmlichen Urtheilsspruch des Synedriums, sondern war nach act. 7, 57 ff. ein tumultuarischer Act, der aber von dieser Behörde nicht nur nicht gehindert, sondern unter der Hand sogar gebilligt wurde. Dieses Verhalten der jüdischen Obern blieb von Seite der römischen Staatsgewalt ohne Ahndung, und auch in die darauffolgende allgemeine Christenverfolgung mischte sich dieselbe nicht ein, sondern ließ dem Synedrium freien Spielraum. Diese Thatsachen weisen auf einen Ausnahmszustand in dem Verhältniß der Römer zu der jüdischen Nation hin, und ein solcher trat auch wirklich ein in der letzten Zeit des Tiberius, als der syrische Statthalter Vitellius[1] den Pontius Pilatus der Procuratur über Judäa entsetzte[2] und mit dieser Stelle provisorisch seinen Freund Marcellus betraute. Vitellius kam auch selbst nach Jerusalem[3], wurde dort mit großem Gepränge empfangen und erwies sich sehr gnädig, indem er dem Volke einen Steuernachlaß, der Priesterschaft aber das Recht verwilligte, die hohenpriesterlichen Gewänder, welche seit dem Jahre 6 in der Burg Antonia unter römischer Bewachung verwahrt und nur an den hohen jüdischen Festen zum Gebrauch an denselben herausgegeben wurden, im Tempel selbst aufzubehalten.

Die Politik des Vitellius ging offenbar darauf hinaus, die Juden, sei's für sich, sei's für die römische Sache zu gewinnen, und da ist es nicht zu verwundern, wenn das Synedrium auf den Gedanken kam, durch Anwendung von Gewalt dem gehaßten Christenthum ein Ende zu machen. Es brauchte dazu nur die Connivenz der römischen Behörden, zu der Vitellius sicher bereit war; für das Uebrige reichte seine Befugniß, Kerkerstrafen zu verhängen, aus. Denn, waren die Christen einmal an einem Ort als Gefangene zusammengebracht, so ließ sich ein ähnlicher tumultuarischer Act, wie bei der Steinigung des Stephanus, leicht hervorrufen und eine Vertilgung der Christen in Masse bewerkstelligen. Daß dieß wirklich der Plan des Synedriums war, ergibt sich aus den Thatsachen, wenn auch die Apostelgeschichte nichts davon meldet, sondern die Sache so darstellt, als ob Paulus nur in persönlichem Zelotismus die Christen verfolgt und seine Briefe nach Damascus nur vom Hohenpriester, nicht vom Synedrium selbst empfangen habe.

---

[1] Vitellius war 35—39 Statthalter von Syrien (Tac. Ann. VI, 32. Jos. Antt. XVIII, 4, 2. 8, 2).

[2] Im Jahre 36 (Antt. l. c.) oder 37.

[3] Zum Passafest des Jahres 36 (Antt. XVIII, 4, 3) und im Frühjahr 37.

Lucas war zu dieser Darstellung eben genöthigt, weil er nichts sagen durfte, was als eine Anklage gegen die oberste Behörde des jüdischen Volkes hätte dienen können. Man darf aber der ganzen Sachlage nach nicht bezweifeln, daß die nach der Steinigung des Stephanus eintretende Christenverfolgung direct vom Synedrium ausging und von demselben geleitet wurde. Daher muß man auch annehmen, daß Paulus, der nach Damascus ging, um die dortigen Christen zu verhaften und gefangen nach Jerusalem zu liefern, nicht der Einzige war, der einen solchen Auftrag in außerjudäische Länder bekam, sondern daß nach Alexandrien, Cyrene u. s. f. ebenfalls Sendlinge mit den gleichen Vollmachten wie Paulus nach Damascus ausgeschickt wurden.

Die Möglichkeit, seinen strafenden Arm auch in solche Länder auszustrecken, erhielt das Synedrium durch seine Stellung an der Spitze der Communität der Juden, des κοινὸν τῶν Ἰουδαίων, eine Stellung, wornach ihm auch solche Juden, welche außerhalb Judäa's ihren Wohnsitz genommen, unterworfen blieben [1].

2. Die Bekehrung des Paulus ereignete sich auf seinem Wege nach Damascus, nicht weit von dieser Stadt. Die Begebenheit wird in der Apostelgeschichte dreimal erzählt, zuerst vom Verfasser (act. 9, 1—19) und sodann in zwei Reden des Apostels selbst, von welchen die eine 22, 3 ff., die andere 26, 2 ff., in den Context aufgenommen ist. Diese drei Darstellungen stimmen in allem Wesentlichen überein, und die Abweichungen der einen von den anderen sind keineswegs so, daß sie Widersprüche bilden würden, sondern daß sie als gegenseitige Ergänzung betrachtet werden können; namentlich wenn es 9, 7 heißt, die Begleiter des Paulus hätten zwar die Stimme gehört (ἀκούοντες τῆς φωνῆς), aber Niemanden gesehen, so steht dieß nicht im Widerspruch mit der Angabe 22, 9, dieselben hätten zwar das Licht gesehen, aber die Stimme des Redenden nicht gehört (τὴν φωνὴν οὐκ ἤκουσαν); denn bekanntlich hat φωνῆς ἀκούειν nicht die gleiche Bedeutung mit φωνὴν ἀκούειν, sondern heißt „den Laut einer Stimme hören", während dieses nicht nur ein Hören, sondern auch ein Verstehen des Sprechenden involvirt [2].

Wir haben uns also den Vorgang so zu denken, daß, während die Erscheinung des Herrn sich für Aug und Ohr des Apostels gleich deutlich vermittelte, seine Begleiter nur den mit dieser Erscheinung verbundenen Lichtglanz schauten, durch das Ohr aber nur soviel vernahmen, daß, aber nicht, was geredet wurde.

---

[1] Zunächst war die Competenz des Synedriums auf Judäa beschränkt, aber die Juden außerhalb desselben erkannten seine Gerichtsbarkeit an. Vgl. Schürer S. 413 f.

[2] Bäumlein, Gramm. 2. A. p. 213. §. 405, c. Es ist übrigens zu beachten, daß an der letzten Stelle der Genetiv der Person (τοῦ λαλοῦντός μοι) beigefügt ist. Unmittelbar vorher (22, 7) sagt Paulus von sich selbst: ἤκουσα φωνῆς λεγούσης μοι. Σαοὺλ κτλ. cf. 11, 7. Joh. 5, 25. 28. 10, 27. Τὴν φωνήν steht außer Apostelg. 22, 9 noch: Matth. 12, 19. Joh. 3, 8. 5, 37. Apok. 4, 1. Deßhalb kommt Wilke (Lexicon Graeco-Latinum in libros Novi T. 1858) zu dem Schluß: ἀκούω τι sonum rei audiendo sentio; τινος vim sensumque auditi percipio. Ganz streng ist aber auch diese Unterscheidung nicht durchzuführen. In dem Apokryphum Joannis liber de dormitione Mariae stehen beide Constructionen für dieselbe Sache nebeneinander: ἤκουσας τῆς φωνῆς ... ἡ φωνὴ ἣν ἤκουσας (Ti. Apoc. ap. 1866 p. 98 u. 101), Τῆς μὲν φωνῆς σου ἀκούω καὶ ἐπίσταμαι τῆς φωνῆς σου (Ti. Acta ap. apocr. 1851 p. 157).

Die dem Apostel Paulus gewordene Erscheinung des Herrn ist als ein objectiv realer Vorgang aufzufassen und nicht bloß als eine rein subjective Vision in der Ekstase, wie solche bei dem Apostel nach 2 Cor. 12, 1 ff. nicht selten vorkamen[1]. Das beweisen die, wenn auch nicht vollständigen Beobachtungen der Reisebegleiter; ferner der Umstand, daß Paulus auf drei Tage erblindete, und endlich die Art und Weise, wie der Apostel sich selbst über diesen Gegenstand ausspricht, indem er keinen Anstand nimmt, die ihm gewordene Erscheinung mit den anderen Aposteln und Jüngern gewordenen Erscheinungen des Auferstandenen auf Eine Linie zu setzen (1 Cor. 15, 8)[2].

Uebrigens folgt daraus noch nicht, daß wir uns beide Arten von Erscheinungen des Herrn als vollkommen identisch zu denken hätten. Der griechische Ausdruck „ὤφθη", welchen der Apostel zur Bezeichnung der einen wie der anderen gebraucht, will bloß das ausdrücken, daß es sich in beiden Fällen nicht bloß um eine subjectiv vermittelte Vision, sondern um eine objectiv reale Erscheinung gehandelt habe, keineswegs aber darf er dahin premirt werden, als ob durch denselben die sonstige Beschaffenheit des objectiv real erscheinenden Christus in allen Fällen gleich gesetzt werde. Zwischen Erscheinungen des auferstandenen und des im Himmel zur Rechten des Vaters sitzenden Christus, wie solche nicht nur dem Paulus, sondern auch anderen Heiligen zu Theil geworden, ist immerhin ein Unterschied festzuhalten.

Was das Innere der Bekehrung Pauli anlangt, so ist sie ein Vorgang, der sich in keiner Weise spontan in dem Apostel entwickelt hat, z. B. als Umschlag des einen Extrems in das andere. Der Apostel ist zu seiner Bekehrung durch eine äußere, göttliche Veranstaltung geführt worden, die durch ihren mächtigen Eindruck den dichten Schleier zerriß, welchen Erziehung, Bildung und in fanatischem Eifer angesammeltes Vorurtheil um sein geistiges Auge gewoben und die dadurch seinem Wollen Raum schaffte, sich für die Richtung zu entscheiden, wo wirklich eine Offenbarung Gottes vorlag und ein wahrer Eifer für Gottes Ehre Statt haben konnte. In dieser Weise faßt der Apostel, der doch selbst am besten über den Vorgang zu urtheilen in der Lage war, überall seine Bekehrung auf; wo er auf sie zu reden kommt, charakterisirt er sie als einen Effect reiner göttlicher Erbarmung, die ihm zu Theil geworden, nicht nur *ohne* Verdienst, sondern auch *wider* Verdienst.

3. Nach seiner Bekehrung und der bald darauf erlangten Taufe trat Paulus in den Synagogen von Damascus auf und verkündete zu großer Verwunderung der Anwesenden die Lehre, daß Jesus Christus der Sohn Gottes sei. Daß dieses Auftreten nur kurze Zeit gedauert, deutet die Apostelgeschichte 9, 19 durch den Ausdruck „ἡμέρας τινάς" ziemlich klar an. Noch mehr erhellt es daraus, daß dasselbe von dem Apostel in seinem Berichte Galat. 1, 17 geradezu ignorirt wird, indem er dort sagt, er sei nach seiner

---

[1] Alle Versuche, die Berichte der Apostelgeschichte auf eine Vision zu deuten, sind exegetische Unmöglichkeiten, was auch die negative Kritik dadurch bezeugt, daß sie den Verfasser ernstlich bemüht sein läßt, „die Christuserscheinung auf dem Wege nach Damascus als einen äußeren Vorgang zu beglaubigen" (Hilgenfeld S. 220).

[2] Letztere Stelle bezeichnet auch Mangold (Bleek S. 425. Anm. 1) als die Achillesferse der Visionshypothese.

Bekehrung nach Arabien gegangen, eine Thatsache, welche in der Apostelgeschichte gar nicht erwähnt wird. Wie lange der Aufenthalt des Paulus in Arabien gedauert, wissen wir nicht genau, wahrscheinlich ziemlich lange. Nach Galat. 1, 18 ging nämlich der Apostel erst drei Jahre nach seiner Bekehrung nach Jerusalem hinauf. Der Ausgangspunkt dieser Reise war allerdings Damascus, wohin derselbe von Arabien aus zurückgekehrt war, allein lange kann er sich nach seiner Rückkehr in dieser Stadt nicht aufgehalten haben, da von Seite der Juden gewiß bald genug Anstalten getroffen wurden, seiner habhaft zu werden. Wir werden also den weitaus größeren Theil jenes Zeitraumes von drei Jahren auf den Aufenthalt in Arabien zu rechnen haben. Warum der Apostel diesen Aufenthalt genommen, ist direct nicht überliefert, doch läßt es sich ziemlich leicht erkennen. Jedenfalls war es nicht ein Bedürfniß nach innerer Sammlung oder sonst ein ascetischer Zweck, der ihn dazu angetrieben, denn daran zu denken, läßt der Eifer, mit welchem er sich sogleich nach seiner Bekehrung dem Predigtamt widmete, nicht zu. Vielmehr ist klar, daß er Damascus verließ, um sich den Nachstellungen der Juden, welche natürlich durch seinen Abfall in die höchste Erbitterung gerathen sein mußten, zu entziehen, und daß er nach Arabien ging, weil ihm in der damaligen Zeit nur dieses Land eine gesicherte Zufluchtsstätte darbot. Der König desselben, Aretas, stand nämlich mit Herodes Antipas und dem Statthalter von Syrien, Vitellius, auf feindlichem Fuße, und die Juden, als die besonderen Schützlinge der Letzteren, konnten somit nicht hoffen, in Arabien Hand an den Apostel legen zu dürfen, was ihnen sonst in der ganzen weiten Provinz Syrien und in den von derselben abhängigen Fürstenthümern möglich gewesen wäre.

Bei dieser Annahme erklärt es sich auch, warum die Apostelgeschichte von dem Aufenthalt des Paulus in Arabien gänzlich schweigt. Die Ankläger desselben in Rom wußten ohne Zweifel nichts von demselben und der Vertheidiger hatte keinen Grund, seinen Clienten damit zu compromittiren, daß er darauf aufmerksam machte, derselbe habe einmal in einem mit den Römern im Kriegszustande befindlichen Lande eine Zuflucht gesucht.

4. Von Arabien kehrte Paulus wieder nach Damascus zurück, das inzwischen in die Gewalt des Königs Aretas gekommen war[1]. Allein auch die politischen Verhältnisse hatten sich inzwischen geändert. Dem Tiberius war Cajus Caligula, welcher die Juden auf's Glühendste haßte, auf dem Cäsarenstuhl gefolgt, und hatte an die Stelle des Vitellius den Petronius als Statthalter nach Syrien geschickt[2], einen Mann, der den Juden zum wenigsten nicht freundlich gesinnt war[3].

Unter diesen Umständen mußte sich eine gegenseitige Annäherung zwischen den Juden einerseits und dem Könige Aretas andererseits ergeben und daraus

---

[1] Wieseler l. c. S. 167 f. Becker-Marquardt III, 1 S. 183 f. Uebrigens ist die Chronologie darüber sehr zweifelhaft. Vgl. Anger De temp. in act. ap. p. 174. Hug, Maier, Bleek, Langen, Hilgenfeld, Keim, Overbeck.

[2] Jos. Antt. XVIII. 8, 2. Sueton. Vitell. 2.

[3] Doch suchte er die Gefühle der Juden zu schonen, wie sein Verhalten gegenüber dem Befehl des Kaisers, sein Bildniß im Tempel zu Jerusalem aufzustellen beweist (Philo II, 575. Jos. Antt. l. c. B. J. II, 10, 1).

erklärt es sich, wie jene diesen endlich als Werkzeug für ihre Verfolgungsgelüste brauchen konnten, indem es ganz ohne allen Zweifel auf ihr Anstiften geschah, daß Aretas in Damascus auf den Apostel fahnden und um dessen Entkommen zu hindern, die Stadtthore durch seine Leute bewachen ließ. Nichtsdestoweniger entging derselbe diesen Nachstellungen, indem er, wie er selbst (2 Cor. 11, 32) erzählt, von den Christen des Nachts durch eine Oeffnung der Stadtmauer in einem Korbe hinabgelassen wurde.

5. Was die Zeit der Bekehrung Pauli anbelangt, so wird dieselbe verschieden berechnet. Nach unserer Ausführung kann dieß Ereigniß nur in die Statthalterschaft des Vitellius, also in die Zeit von 35—39 p. Chr. fallen. Näherhin können wir sagen, daß sie vor der Absetzung des Pilatus nicht vor sich gegangen sein kann; denn dieser Procurator stand mit dem Synedrium auf viel zu üblem Fuß, als daß dasselbe unter ihm eine Christenverfolgung hätte wagen dürfen [1].

Die Absetzung des Pilatus fand statt vor dem Osterfeste, zu welchem Vitellius sich nach Jerusalem begab. Ob aber dieses das Osterfest des Jahres 36 oder 37 gewesen, ist strittig. Für letztere Annahme spricht wohl in entscheidender Weise der von Josephus (Antt. 18, 4, 2) berichtete Umstand, daß Pilatus, obwohl er seine Reise nach Rom beschleunigte, den Tiberius nicht mehr unter den Lebenden antraf. Der Todestag des Tiberius aber fällt auf den 6. März 37.

Da indeß das Synedrium sicher mit der wohl längst in Aussicht genommenen Christenverfolgung nicht säumte und um so weniger säumen durfte, weil es befürchten mußte, daß von dem neuen Kaiser der ihm günstige Vitellius bald werde abberufen werden, so werden wir die Bekehrung des Paulus sicher noch in das Jahr 37 nach Chr. zu setzen haben.

§. 32.

Paulus in Jerusalem, Tarsus und Antiochien.

1. Die Rückreise nach Jerusalem konnte Paulus bloß in einer Zeit wagen, wo daselbst die Machtübung des Synedriums gehemmt war und dieß trat, wenn wir die Bekehrung Pauli auf das Jahr 37 ansetzen, gerade drei Jahre nach derselben ein, als der syrische Statthalter Petronius bereits ein bedeutendes Heer zusammengezogen hatte, um mit Gewalt die Statue des Caligula im Tempel zu Jerusalem aufzurichten [2]. Da Petronius sich hatte bestimmen lassen [3], mit der Ausführung seines Auftrags zu zögern, damit noch einmal der Versuch gemacht werden könne, ob Caligula sich nicht von seinem Vorhaben abbringen lasse, so darf man als sicher annehmen, daß das Synedrium in der Zwischenzeit sich im Kreis seiner unmittelbaren Amtsthätigkeit

---

[1] Philo sagt von ihm (l. c. II, 590): τὰς δωροδοκίας, τὰς ὕβρεις, τὰς ἁρπαγάς, τὰς αἰκίας, τὰς ἐπηρείας, τοὺς ἀκρίτους καὶ ἐπαλλήλους φόνους, τὴν ἀνήνυτον καὶ ἀργαλεωτάτην ὠμότητα. Vgl. Schürer S. 252 ff.

[2] Josephus XVIII, 8, 2. B. J. II, 10, 1.

[3] Philo II, 579—82. Josephus l. c. Schürer S. 258.

sorgfältig vor allem werde gehütet haben, was als Anklagepunkt gegen dasselbe hätte dienen und seine Lage gegenüber von dem Kaiser hätte verschlimmern können. So trat ohne Zweifel in der von dem Synedrium eingeleiteten Christenverfolgung eine Pause ein, und Paulus durfte hoffen, daß er nicht gerade sein Leben auf's Spiel setzen werde, wenn er nach Jerusalem zurückkehrte.

Als den Zweck, den er bei der Reise in diese Stadt verfolgte, gibt er Galat. 1, 18 an, den Petrus kennen zu lernen. Dieser Ausdruck kann sowohl in weiterem als in engerem Sinn, sowohl von einem Kennenlernen der Neugierde, als von einem Kennenlernen der Ehrfurcht, etwa wie das visitare limina apostolorum des späteren kirchlichen Sprachgebrauchs verstanden werden. Der Context des Galaterbriefs gibt zur Ausdeutung desselben nur das an die Hand, daß jede vorhergehende persönliche Verbindung des Paulus mit Petrus ausgeschlossen sein soll, läßt uns aber darüber, wie der neubegonnene Verkehr sich gestaltete, vollkommen im Dunkel. Die Apostelgeschichte berichtet [1], Paulus habe nach seiner Ankunft in Jerusalem sich an die Jünger anschließen wollen, diese aber hätten ihn gefürchtet und nicht geglaubt, daß er ein Jünger sei, bis Barnabas sich seiner angenommen, ihn zu den Aposteln geführt, und diesen von seiner Bekehrung und seinem Auftreten in Damascus Kunde gegeben habe.

Dieser Bericht ist nichts weniger als unglaubwürdig. Da ohne Zweifel der zwischen dem Statthalter Vitellius und dem König Herodes Antipas einerseits und dem König Aretas andererseits ausgebrochene Krieg den Verkehr zwischen Jerusalem und Damascus aufhob, so konnte die Christengemeinde in Jerusalem leicht ohne glaubwürdige Nachricht über die Bekehrung des Paulus geblieben sein und der Umstand, daß er drei volle Jahre sich von derselben fern hielt, sprach gewiß auch nicht zu Gunsten des Neophyten. Zudem hatte das Synedrium gewiß nicht unterlassen, sich auch solcher Agenten zu bedienen, die sich den Schein gaben, Christen zu sein, um die Localitäten, wo die Christen sich versammelten, oder ihre Häupter sich verborgen hielten, kennen zu lernen, und es lag nach der ganzen Vergangenheit des Paulus sicher nahe genug, wenn die Christen in ihm einen solchen Agenten fürchteten.

Wenn weiterhin die Apostelgeschichte angibt, Barnabas habe den Paulus zu „den Aposteln" geführt, so kann dieß allerdings von der Gesammtheit aller Träger des apostolischen Amtes, aber auch von der Gesammtheit der gerade anwesenden Apostel verstanden werden. Es besteht also zwischen dem Bericht der Apostelgeschichte und dem des Paulus Galat. 1, 18 und 19, wornach er in Jerusalem nur den Petrus und den Jacobus antraf, kein Widerspruch.

Ueber den Aufenthalt des Paulus in Jerusalem bemerkt die Apostelgeschichte, daß er mit den Jüngern aus- und eingegangen sei [2]. Dieser Ausdruck ist wieder zweideutig, er kann sich beziehen auf die Gemeinschaft des alltäglichen Lebensverkehrs, aber auch darauf, daß Paulus zu den geheimen Versammlungsstätten der Christen zugelassen wurde.

---

[1] 9, 26 f.
[2] 9, 28. Vgl. 1, 21.

Die letztere Auslegung muß als die der Sachlage allein entsprechende betrachtet werden. Darnach haben wir uns von dem Aufenthalt des Paulus in Jerusalem folgendes Bild zu machen. Er kam dahin, um mit Petrus in Verbindung zu treten, und zwar offenbar nicht, um ihn bloß von Angesicht kennen zu lernen, sondern weil er über die hervorragende Stellung desselben unter den Aposteln unterrichtet worden war. Im Anfang mißtrauisch aufgenommen kam er durch die Vermittlung des Barnabas in den intimsten Verkehr mit den dort gerade anwesenden Aposteln und den übrigen Christen. In diesem Verkehr erhielt Paulus ohne Zweifel einen genaueren Unterricht bezüglich der Thatsachen des Lebens Jesu und der Einzelheiten der christlichen Lehre, als ihm bisher zu empfangen möglich gewesen; denn wenn derselbe auch wiederholt (Galat. 1, 1. 11 ff.; 15 ff.; 2, 7; Ephes. 3, 2 ff.) das von ihm verkündigte Evangelium auf eine unmittelbare Offenbarung Christi zurückführt, so ist das, wie der Zusammenhang der angeführten Stellen zeigt, doch nur von den Thatsachen, einerseits, daß sich ihm Christus als Auferstandener unmittelbar kund gegeben, und andererseits, daß er unmittelbar von ihm den Auftrag zur Heidenmission erhalten, zu verstehen. Daß der Apostel unmittelbar von Christus selbst über die Einzelheiten seines Lebens und seiner Lehre unterrichtet worden sei, sagt er weder selbst, noch darf man es annehmen, weil zu einer solchen speciellen Offenbarung keine Nothwendigkeit vorhanden war, da Paulus in dieser Beziehung von den andern Aposteln unterrichtet werden konnte. Darnach sind Stellen, wie 1 Kor. 11, 23; 1 Thessal. 4, 15; act. 20, 35, wo der Apostel sich ausdrücklich auf Worte Christi beruft, dahin zu deuten, daß er dieselben unmittelbar durch die apostolische Ueberlieferung erhalten habe.

2. Allem nach wollte Paulus in Jerusalem selbst als Prediger des Christenthums auftreten. In einer act. 22, 3 ff. referirten Rede von ihm berichtet er, daß er, während er im Tempel gebetet, eine Erscheinung Christi erhalten habe, der ihm auftrug, eilig die Stadt zu verlassen, „denn, heißt es, sie werden dein Zeugniß von mir nicht annehmen". Es erhellt daraus klar, daß der Apostel mit dem Gedanken umging, in Jerusalem von Christus Zeugniß abzulegen. Dasselbe ergibt sich aber auch aus der Antwort, welche Paulus auf diese Worte gab. Er weist in derselben darauf hin, daß er früher ein Feind und Verfolger der Christen gewesen, und gibt eben damit zu verstehen, daß er sich wegen seines früheren Gegensatzes zum Christenthum für besonders geeignet zu einer Lehrwirksamkeit in Jerusalem erachtete. Darauf erhält er freilich als Antwort nur die Wiederholung des bereits gegebenen Befehles, aber man sieht, daß der Gedanke, in Jerusalem zu wirken, bei ihm bereits tiefe Wurzeln geschlagen, so daß er sich nicht einmal durch eine Aufforderung des Herrn leicht von demselben abbringen ließ. Die Apostelgeschichte enthält in der dem Aufenthalt des Paulus in Jerusalem gewidmeten Erzählung nichts von dieser Vision, sondern berichtet nur, Paulus habe mit Hellenisten disputirt, diese aber hätten den Versuch gemacht, ihn umzubringen, worauf die Christen, als sie es bemerkten, ihn nach Cäsarea geführt hätten. Dieser Bericht steht nicht im mindesten im Widerspruch mit dem, was Paulus selbst erzählt, sondern dient zur Erläuterung desselben. Ohne Zweifel ließ er sich durch das Ungestüm seines Eifers, den er noch nicht im Geist des Christen-

thums zu bändigen gelernt hatte, hinreißen, wenn nicht in die volle, so doch in eine gewisse Oeffentlichkeit hervorzutreten, um wenigstens an solchen, mit denen er früher in Synagogengemeinschaft gestanden, einen Versuch der Bekehrung zu machen. In dem gleichen Uebermaß des Eifers glaubte er sich dann weiter über die Warnungen der eingeborenen Christen und über die ihm drohende Todesgefahr hinwegsetzen zu dürfen, bis der Herr ihn in der Vision eines anderen belehrte.

Darnach steht es auch nicht im Widerspruch mit der Apostelgeschichte, wenn Paulus Galat. 1, 22 versichert, er sei dem Angesicht nach den christlichen Kirchen in Judäa unbekannt geblieben. Abgesehen davon, daß sein Aufenthalt in Jerusalem nur fünfzehn Tage dauerte, berichtet die Apostelgeschichte nicht das Mindeste von einer Wirksamkeit des Paulus an einer dortigen Kirche, geschweige denn an einer Kirche von Judäa, ein Ausdruck, bei dem wir offenbar nach dem Zusammenhange an das Land Judäa im Gegensatz zu der Hauptstadt zu denken haben.

3. Nach Galat. 1, 21 begab sich Paulus nach seinem Aufenthalt in Jerusalem in die Landstriche von Syrien und Cilicien. Genauer drückt sich die Apostelgeschichte 9, 30 dahin aus, die Christen in Jerusalem hätten den Paulus zunächst nach Cäsarea geführt und ihn von dort aus nach Tarsus entsandt.

Der Grund, warum für denselben dieser Zufluchtsort gewählt wurde, liegt sicher nicht allein darin, weil Paulus in Tarsus geboren war, sondern auch darin, weil er in dieser heidnischen Stadt, die, wenn auch vielleicht nicht das Asylrecht, doch die Autonomie[1] besaß, vor den Nachstellungen des Synedriums am sichersten war. Eine solche Rücksicht anzunehmen, hat man guten Grund, denn gerade in die Zeit, in welcher Paulus Jerusalem verließ, wird die Thronbesteigung des Claudius (Jan. 41) gefallen sein, und dieser Kaiser erwies sich am Anfang seiner Regierung im Uebermaß günstig gegen die Juden[2].

Was Paulus in Tarsus gethan, wissen wir nicht, da die Apostelgeschichte darüber völlig schweigt. Jedenfalls aber darf aus diesem Schweigen nicht gefolgert werden, daß Paulus sich ganz ruhig verhalten und für die Sache des Christenthums nicht thätig gewesen sei. Nach dem ganzen Zweck der Apostelgeschichte ist nur der Schluß zulässig, daß der Apostel nichts gethan, was, sei es von den Anklägern, sei es von den Vertheidigern in Verbindung mit der römischen Anklage gebracht werden konnte. Dagegen läßt die Charaktereigenthümlichkeit des Paulus kaum einen Zweifel darüber zu, daß er in Tarsus als Prediger des Christenthums aufgetreten, und zwar nicht nur vor den dortigen Juden, sondern seiner eigentlichen Berufung eingedenk auch vor Heiden. Daher würde der Annahme nichts entgegenstehen, daß Tarsus, nicht Antiochien der erste Ort war, wo die eigentliche Heidenmission durch den Apostel ihren Anfang nahm, obwohl man dieselbe positiv nicht zu beweisen vermag[3].

---

[1] Dio Chr. or. 2. p. 36. Hausrath II, 393.

[2] Jos. Antt. XIX, 5, 1. B. J. II, 11, 5.

[3] Gal. 1, 20 f. sagt Paulus, daß er in Syrien und Cilicien gepredigt habe. Unter dem ἀδελφός II. Kor. 8, 18 einen leiblichen Bruder des Apostels zu verstehen (Hausrath

Uebrigens dürfte, wie wir sehen werden, sein Aufenthalt in dieser Stadt kaum über ein Viertel Jahr gedauert haben.

4. Von Tarsus wurde Paulus durch Barnabas nach Antiochien, der Metropole der großen Provinz Syrien und damals die dritte Stadt des römischen Reichs, geholt (Apostelgesch. 11, 25). Von den Christen nämlich, welche durch die Verfolgungen des Synedriums zerstreut worden, kamen einzelne nach Antiochien und verbreiteten dort das Christenthum zunächst unter den Juden. Allein einige derselben, die als geborene Cyprier und Cyrenäer von Jugend auf an den Umgang mit Heiden gewöhnt waren, wandten sich auch an den heidnischen Theil der antiochenischen Bevölkerung und hatten günstigen Erfolg. Als die Nachricht davon nach Jerusalem kam, wurde Barnabas nach Antiochien geschickt, der das Werk der Heidenbekehrung nicht nur billigte, sondern an demselben auch mit allem Eifer sich betheiligte, und zu besserer Förderung dieser Sache eben den Paulus, von dem er wußte, daß er von dem Herrn selbst als Heidenapostel auserwählt war, von Tarsus nach Antiochien holte. Wann dieß geschehen, läßt sich aus den Angaben der Apostelgeschichte nicht ermitteln, indem dieselbe offenbar gerade hier es darauf anlegt, eine feste chronologische Berechnung unmöglich zu machen. Der Grund nämlich, warum sie den Aufenthalt des Apostels in Antiochien berichtet, liegt in dem Umstand, daß derselbe mit Barnabas den Ertrag einer zu Antiochien für die Christen in Judäa angestellten Collecte nach Jerusalem brachte. Ohne Zweifel bildete dieser Umstand, der durch abgefallene Christen später wohl zur Kenntniß des Synedriums gekommen sein kann, einen der Anklagepunkte gegen Paulus, und Lucas sucht denselben dadurch zu beseitigen, daß er hervorhebt, das Motiv, das zu Anstellung der Collecte geführt, sei die Prophezeiung eines Propheten Agabus von einer bevorstehenden großen Hungersnoth, also nicht politischer Natur gewesen.

Wir haben nicht den mindesten Grund, an der Richtigkeit dieser Angabe zu zweifeln. Allein aus dem Umstande, daß Lucas das Eintreten dieser Hungersnoth nur ganz allgemein in die Zeit der Regierung des Claudius, welche 13 Jahre dauerte, versetzt, läßt sich schließen, daß die Erfüllung der Prophezeiung nicht sogleich eintrat, sondern daß zwischen Ablieferung des Ertrags der Collecte und dem Eintreten der Hungersnoth eine ziemliche Zeit verlief. Hätte nun Lucas diesen Punct hervorgehoben oder deutlich durchblicken lassen, so würde er damit nur Anlaß zu Bezweiflung seiner Angabe bezüglich des Motivs der Collecte gegeben haben, und darum lag es in seinem Interesse, genaue Zeitangaben zu vermeiden. Allein Lucas läßt es in dieser Beziehung nicht bei bloßen Reticenzen bewenden, sondern er richtet auch seine chronologischen Nachrichten so ein, daß sie nur für einen Leser, welcher von anderwärts bereits unterrichtet ist, verständlich sind.

Er gibt zunächst an (act. 11, 26), daß die gemeinsame Wirksamkeit des Paulus und Barnabas in Antiochien ein volles Jahr gedauert habe, und läßt darauf den Bericht von der Reise derselben nach Jerusalem zur Ueberbringung

---

II, 518) verbietet der Zusammenhang. Auch V. 22 kann nicht so verstanden werden, da V. 23 ἀδελφοὶ ἡμῶν steht. Zur Zeit des Apostelconcils bestanden in Cilicien heidenchristliche Gemeinden (Apostelg. 15, 23).

der Collecte folgen. Indem er nun unmittelbar daran die Erzählung von der Tödtung des Jacobus und der Einkerkerung des Petrus anknüpft, legt er dem Leser den Schluß nahe, jene Reise sei in die erste Zeit der Regierung des Königs Herodes Agrippa I., also Ende des Jahres 41 oder Anfang 42 gefallen, und das volle Jahr, das Paulus in Antiochien zugebracht, sei von Ende 40 oder Anfang 41 zu berechnen. Diese Rechnung aber scheint Lucas selbst wieder umzustoßen, indem er (act. 12, 25) den Bericht über die Rückreise des Paulus und Barnabas erst nach der Erzählung vom Tode des Herodes Agrippa, welcher im Jahre 45 [1] erfolgte, bringt und dadurch den Schein erweckt, als ob jene Rückreise erst nach jener Begebenheit stattgefunden und somit, da man jedenfalls die Dauer der fraglichen Reise nicht lange ansetzen darf, der Aufenthalt des Paulus in Antiochien etwa von der Mitte des Jahres 44 an zu datiren sei. In der That ist dieß auch die weitaus am meisten verbreitete Ansicht unter den Exegeten [2]. Allein sie kann nicht richtig sein, und zwar schon deßwegen nicht, weil Lucas mit Rücksicht auf den Hauptpunkt seiner Darstellung, die Ueberbringung der Collecte, kein Interesse hatte, dieselbe in eine frühere Zeit zu verlegen, wohl aber ein Interesse, die Zwischenzeit zwischen dieser Begebenheit und dem Ausbruch der Hungersnoth möglichst gering erscheinen zu lassen.

Dazu kommt dann noch, daß nach act. 12, 25 Paulus und Barnabas den Marcus von Jerusalem mit nach Antiochien brachten, der sie auf der ersten Missionsreise eine Zeit lang begleitete und doch bereits im Jahr 42 nach den glaubwürdigen Angaben des Papias und Clemens Alexandrinus bei Petrus in Rom als Dolmetscher diente [3].

Deßhalb müssen wir uns für die Ansicht entscheiden, daß Paulus und Barnabas im Anfang des Jahres 42 bereits wieder aus Palästina in Antiochien zurück waren, und daß Paulus etwa im Anfang des Jahres 41 von Barnabas nach Antiochien geholt wurde. Darnach kann auch der Aufenthalt des Paulus in Tarsus nicht lange gedauert haben; denn wenn seine Bekehrung in das Jahr 37 fällt, er aber erst nach drei Jahren von diesem Zeitpunkt an nach Jerusalem kam, so mochte er schwerlich vor Herbst 40 in seiner Vaterstadt angekommen sein.

5. Ueber die Art und Weise, wie Paulus in Antiochien wirkte, gibt die

---

[1] Wahrscheinlicher ist 44. Vgl. Wieseler S. 129 ff. Hausrath II, 256 f. Schürer S. 298. Bleek S. 431.

[2] Schon Josephus (Antt. XX, 5, 1) verlegt die Hungersnoth unter Claudius in die Zeit des Procurators Fadus (44), welcher den Aufstand des Theudas unterdrückte. Eusebius (II, 12) setzt die Sendung der Apostel nach Jerusalem in dieselbe Zeit. Vgl. Reischl, Meyer z. d. St., Maier S. 218. Reithmayr entscheidet sich für das Jahr 42 (Ostern), Bisping für 44 (Comm. zum Galaterbr. S. 187), Bleek (S. 431) für 45.

[3] Weil Paulus (Gal. 2, 1) sagt, er sei erst nach 14 Jahren wieder nach Jerusalem gekommen, wird diese zweite Reise von der Kritik vielfach beanstandet (Hilgenfeld S. 226. Wittichen, L. J. S. 13. Auch Meyer, Apostelg. S. 267), allein da er dort nur seinen kurzen Verkehr mit den Urapostеln beweisen wollte, so brauchte er diese Reise nicht zu erwähnen, da er mit keinem derselben zusammentraf. Bleek (S. 432) sucht beide Angaben durch die Annahme auszugleichen, daß Paulus wegen der erbitterten Stimmung der Juden in Jerusalem in einer anderen Ortschaft Judäa's zurückgeblieben sei.

Apostelgeschichte gar keine, über den Erfolg seiner Wirksamkeit nur die ganz allgemeine Nachricht, daß derselbe ein günstiger gewesen. Das geht auch indirect aus der Notiz hervor, die sie beifügt, daß in Antiochien der Christenname aufgekommen.

Die Bildung dieses Namens „Χριστιανοί" weist auf lateinischen Ursprung zurück und derselbe trägt an und für sich nichts Schimpfliches an sich, sondern bezeichnet eben die Anhänger einer bestimmten Partei, wie Pompejani, Caesariani u. s. w.[1] Aus der Thatsache dieser Namengebung muß man schließen, daß die Gründung der Christengemeinde in Antiochien den lateinisch redenden Bewohnern dieser Stadt, d. h. den Beamten und Angestellten des Statthalters von Syrien nicht unbekannt geblieben, sondern die Aufmerksamkeit derselben in dem Grade auf sich gezogen habe, daß sie für die neue Erscheinung auch einen neuen Namen schöpften, und dieß weist wieder darauf zurück, daß das Christenthum in Antiochien keine geringe Verbreitung erlangte. Ohne Zweifel hielten die dortigen Römer die Christen bloß für eine Partei der Juden und mochten deren Aufkommen nicht ungerne sehen, denn wenn schon der Statthalter Petronius dem jüdischen Treiben abhold war, so war es noch mehr sein Nachfolger Vibius Marsus[2], der als Römer von altem Schrot und Korn im Gegensatz zu den Anschauungen des Kaisers Claudius den Selbständigkeitsgelüsten des vom Synedrium gegängelten Herodes Agrippa energisch entgegentrat. Positiv indessen scheint weder Petronius, noch Marsus sich des Christenthums angenommen zu haben, denn das hätte Lucas zu berichten nicht unterlassen. Sie werden eben beide im Christenthum eine Parteibewegung gesehen haben, deren Motive und Ziele ihm selbst ferne lagen, welche aber die Macht des Synedriums schwächte, und gerade dadurch den Römern zu gute kam.

§. 33.

Die erste Missionsreise des Apostels.

1. Die erste Missionsreise des Apostels wird von der Apostelgeschichte Kap. 13 und 14 erzählt. Diese Erzählung ist offenbar sehr unvollständig. Es sind nur vier Begebenheiten, die in derselben zur ausführlichen Darstellung kommen, nämlich die Bekehrung des Proconsuls von Cypern, Sergius Paulus, sodann die tumultuarischen Scenen, welche sich an das Auftreten des Paulus zu Antiochien in Pisidien, zu Ikonium und zu Lystra anknüpften. Das Verhältniß, in welchem diese Begebenheiten zu der späteren Anklage des Apostels in Rom stehen, springt in die Augen. Offenbar wurden die drei letzteren von den Anklägern desselben zum Beweise benützt, daß er Aufruhr unter den Juden angestiftet; die erstere dagegen konnte wegen der hohen Stellung des Sergius zur Empfehlung des Angeklagten dienen, und darin liegt sicher auch

---

[1] Tac. Ann. 15, 44: auctor nominis ejus Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat. Aus dem unmittelbar Vorhergehenden quos vulgus Christianos appellabat folgt nur, daß dieser Name dem römischen Pöbel bekannt, aber nicht, daß er in Rom entstanden war (Hausrath II, 360).

[2] Jos. Antt. XIX, 7, 2. B. J. II, 11, 6.

der Grund, warum Lucas sie in seine Schrift aufgenommen, wie er die drei anderen aufnahm, um den Thatbestand richtig zu stellen und damit die Schuldlosigkeit des Paulus zu beweisen.

Was sonst noch in den beiden angeführten Kapiteln vorkommt, dient nur dazu, den Rahmen der Geschichtserzählung zu vervollständigen, und ist zum Theil in den allgemeinsten und unbestimmtesten Ausdrücken gehalten. Es wäre daher ein großer Irrthum, anzunehmen, daß außer dem, was die Apostelgeschichte erzählt, während der ersten Missionsreise nichts Wichtiges vorgefallen. Das Gegentheil davon läßt schon der weite Umfang dieser Reise, sowie ihr im Ganzen sehr günstiger Erfolg, der ganz sicher nicht ohne schwere Kämpfe errungen werden konnte, vermuthen.

Außerdem führt der Apostel selbst (2 Kor. 11, 24 und 25) aus, daß er bereits fünfmal von den Juden 39 Schläge bekommen, dreimal gegeißelt und einmal gesteinigt worden, daß er dreimal Schiffbruch erlitten und einen Tag und eine Nacht auf dem Grund des Meeres zugebracht. Von diesen Leiden und Widerwärtigkeiten ist nun in Betreff der Steinigung sicher, daß sie in die Zeit der ersten Missionsreise fällt, denn sie kann keine andere sein, als die, welche nach act. 14, 19 zu Lystra an dem Apostel vollzogen wurde. Allein auch in Betreff der übrigen wird der größere Theil in die gleiche Zeit verlegt werden müssen, namentlich die Mißhandlungen durch Schläge und Geißelung, welche nur durch Obrigkeiten, und zwar erstere durch jüdische [1], letztere durch römische [2] hatten verfügt werden können.

Die Richtung der zweiten und dritten Missionsreise erstreckte sich auf Gegenden, die zugleich auch vom großen Weltverkehr der damaligen Zeit durchzogen waren, und aus denen also die Ankläger des Paulus leicht Nachrichten über Vorfälle während dessen Anwesenheit erhalten konnten.

Man darf nicht zweifeln, daß, wenn sie von einem obrigkeitlichen Einschreiten gegen Paulus an irgend einem Ort etwas in Erfahrung zu bringen vermochten, sie davon zur Begründung ihrer Anklage Gebrauch machten und eben damit den Lucas nöthigten, in seiner Schrift auf den betreffenden Vorgang näher einzugehen. Weil daher die Apostelgeschichte von den angeführten Mißhandlungen nur einen geringen Theil berichtet, wird man annehmen müssen, daß dieselben während der ersten Missionsreise vorgefallen seien, die durch die abgelegenen und vom Weltverkehr entfernten Landstriche von Cilicien, Lykaonien, Pisidien und Pamphylien angestellt wurde.

2. Das Unternehmen der ersten Missionsreise führt die Apostelgeschichte (13, 1 ff.) auf eine besondere Offenbarung des heiligen Geistes zurück. Das ist nicht so zu verstehen, als ob der erste Gedanke dazu von dem heiligen Geist in außerordentlicher Weise eingegeben worden sei, im Gegentheil mußte sich derselbe den hervorragenden Geistern in der damaligen Kirche von selbst nahe genug legen. Durch die Thronbesteigung des Herodes Agrippa I., der wieder das ganze Reich seines Großvaters, Herodes des Großen, unter seinem

---

[1] Deuteron. 25, 1—3. In der nacheriliſchen Zeit kamen die Schläge der Geißelung sehr nahe (Matth. 10, 17. Apostelg. 5, 40. Jos. Antt. IV, 8, 21).

[2] Philo contra Flaccum. §. 10. Jos. B. J. II, 14, 9.

Scepter vereinigte, war die Lage der Christen in Palästina wesentlich verschlimmert worden. Indem dieser Fürst ganz in die Bestrebungen der Judäerpartei einging [1], mußte er die Christen verfolgen und diese verloren dadurch sogar den geringen Schutz, welchen ihnen der Umstand gewährte, daß der jeweilige römische Procurator das Synedrium beaufsichtigte und allein das Recht hatte, Todesstrafen zu verhängen. Denn wenn auch Herodes Agrippa factisch nicht mehr war als ein römischer Procurator, so vereinigte er in sich doch alle Rechte eines solchen, und er konnte demnach dem Synedrium für seine Plane gegen die Christen das Schwert der Staatsgewalt unbeschränkt zur Verfügung stellen. Die Christenverfolgung, welche unter ihm ausbrach, beschränkte sich sicher nicht bloß auf die Enthauptung des Jacobus und die Einkerkerung des Petrus [2], sondern auf ganz Palästina, also auch auf ganz Galiläa und Peräa, wo früher das Synedrium nur geringen Einfluß ausgeübt. Die Apostelgeschichte erzählt davon freilich nichts, aber der Grund dieses Verhaltens läßt sich auch leicht erkennen, denn, sagte sie die ganze Wahrheit und führte sie die Urheberschaft der Verfolgung auf das Synedrium zurück, so brachte sie eben damit eine Anklage gegen die oberste Behörde des jüdischen Volkes vor; stellte sie aber den König Herodes als den allein Schuldigen dar, so gab sie zu, daß bereits einmal der Günstling eines römischen Kaisers und Träger der römischen Staatsgewalt für nothwendig befunden, gegen das Christenthum mit Criminalstrafen einzuschreiten. Da sie Beides nicht thun durfte, so blieb ihr nichts übrig als über die Ausdehnung der fraglichen Verfolgung zu schweigen, was sie um so leichter konnte, als gewiß auch die Ankläger kein Interesse hatten, diesen Punkt, der so sehr zu ihrem Nachtheil gewendet werden konnte, vor den römischen Gerichten zu urgiren.

Allein wenn auch die Apostelgeschichte aus diesem Grunde scheinbar die Christenverfolgung auf das Einschreiten des Herodes gegen Jacobus und Petrus beschränkte, so ergibt sich doch ihre weite Ausdehnung aus der Natur der Verhältnisse und ist positiv bezeugt durch 1 Thessal. 2, 15, wo der Apostel den Juden vorwirft: „Sie haben uns hinaus verfolgt," d. h. sie haben uns so verfolgt, daß wir das Land Palästina räumen mußten. Es geht daraus hervor, daß ein großer Theil der Christen, um dem Drange der Verfolgung auszuweichen, sich zur Auswanderung aus Palästina entschließen mußte.

Unter diesen Umständen konnte man nicht mehr daran denken, das Christenthum in Palästina weiter zu verbreiten, und es mußte von selbst der Wunsch auftauchen, den Versuch zu machen, ob nicht unter den Heiden das Gebiet erobert werden könnte, das unter den Juden verloren gegangen war.

Die Apostelgeschichte schließt diese Annahme so wenig aus, daß sie dieselbe vielmehr fordert, wenn sie berichtet, daß der Offenbarung des heiligen Geistes von Seite der angesehenen Lehrer in Antiochien gottesdienstliche Handlungen und Fasten vorausgingen, Acte, welche doch gewiß keinen anderen Zweck hatten, als in einer zweifelhaften Lage sich Licht und Weisung von oben zu erbitten. Der Zweifel aber, welcher die Gemüther beschäftigte, konnte nur in der Frage bestehen: Soll eine Mission unter den Heiden unternommen

[1] Antt. XIX, 7, 3. Mischna Bikkurim III, 4. Schürer S. 293—296.
[2] Apostelg. 12, 1 ff.

werden oder nicht? Wenn die Apostelgeschichte über die natürlichen Erwägungen, die zur Unternehmung der ersten Missionsreise führten, schweigt, so erklärt sich das aus dem System, das ihr Verfasser überhaupt in Betreff der ganzen Darstellung der Missionsthätigkeit des Paulus einhält. Er führt in dieser Beziehung überall nur die übernatürlichen Factoren an, die auf den Apostel bestimmend einwirkten, und zwar, um zum Voraus dem naheliegenden Einwand zu begegnen, daß derselbe ein Werk unternommen, welches er auch hätte bleiben lassen können.

3. Was den Umfang der ersten Missionsreise anbelangt, so zählt die Apostelgeschichte Cypern, Cilicien, Lykaonien, Pisidien und Pamphylien als die Länder auf, über welche sich dieselbe erstreckt habe. Ob aber diese Aufzählung vollständig sei, ist sehr zweifelhaft. Eine Pflicht, in dieser Beziehung vollständig zu sein, hatte natürlich der Verfasser der Apostelgeschichte nicht. Wir dürfen nur annehmen, daß er die Länder nannte, von welchen die Ankläger des Apostels wußten, daß er in denselben wirksam gewesen. Es wäre daher sehr wohl möglich, daß Paulus seine Missionsthätigkeit auch noch auf andere Länder, als die in der Apostelgeschichte genannten, ausgedehnt habe, und wirklich sprechen, wie wir sehen werden, alle Gründe dafür, daß die Gründung der galatischen Kirche in die Zeit der ersten Missionsreise zu verlegen sei[1]. Warum der Apostel seiner Missionsreise die Richtung gerade in diese Gegenden gab, hat seinen Grund ohne Zweifel darin, weil in denselben zahlreiche Judencolonien sich befanden und der Apostel den Grundsatz befolgte, zuerst den Juden das Evangelium zu verkündigen, und erst wenn es von diesen zurückgewiesen worden, sich an die Heiden zu wenden.

4. Die Dauer der ersten Missionsreise läßt sich schwer bestimmen, weil auch darüber die Apostelgeschichte absichtlich ein Dunkel verbreitet. Daß sie es darauf anlegt, den terminus a quo, nämlich die Zeit der Rückkehr des Paulus und Barnabas aus Palästina, zu verhüllen, haben wir schon gesehen. Allein das Gleiche gilt auch über den terminus ad quem, welchen das Apostelconcil bildet. In dieser Beziehung sagt sie bloß, daß Paulus und Barnabas nach ihrer Rückkehr bis zu ihrer Reise nach Jerusalem in Antiochien nicht wenige Zeit (χρόνον οὐκ ὀλίγον)[2] mit den dortigen Christen zugebracht, ein Ausdruck, der ganz unbestimmt lautet und von einigen Monaten ebenso gut, wie von einigen Jahren verstanden werden kann. Es läßt sich nicht verkennen, daß der Verfasser der Apostelgeschichte ein Interesse hatte, die Dauer der fraglichen Reise so kurz als möglich erscheinen zu lassen, aus dem einfachen Grunde, weil, wenn er eine längere Dauer derselben angedeutet

---

[1] Hausrath II, 528 ff., der aber die römische Provinz Galatia, in der Antiochia, Ikonium, Lystra und Derbe lagen, im Auge hat, was zur Zeit der Apostel nicht mehr zutrifft (Maier S. 245. Reuß S. 75. Hilgenfeld S. 250 f.). Reithmayr, Maier, de Wette, Langen, Reischl u. A. entscheiden sich für die zweite Missionsreise. Vgl. auch Bleek S. 440. Anm. 1. Weizsäcker stimmt in Betreff der Angaben der Apostelgeschichte mit Hausrath überein. „Aber was wir nicht aus der Apostelgeschichte entnehmen können, das sagt uns der Galaterbrief selbst, 1, 21, in der bestimmten Angabe, daß Paulus sich früher auf das Gebiet von Syrien und Cilicien beschränkt habe. Demnach fällt ebenso der erste wie der zweite Besuch nach dem Apostelconcil" (Jahrb. f. d. Th. 1876. S. 606 f.).

[2] 14, 28.

hätte, er zugleich auch den Verdacht erweckt haben würde, daß während derselben doch mehr Ereignisse vorgefallen sein müßten, als er in seinem Buche aufgenommen. Eben deßwegen müssen wir jene Dauer so lange ansetzen als möglich, und es steht gar nichts im Wege, dafür den ganzen Zeitraum von 42 bis etwa 47 oder 48 in Anspruch zu nehmen.

Erwägt man den Umfang der Reise, den Umstand, daß die Verkündigung des Evangeliums für Lehrer und Schüler etwas ganz Neues war, die Nothwendigkeit, daß Ersterer sich erst Erfahrungen sammeln mußte, und endlich den Erfolg, der ein großer war, so wird man unsere chronologische Annahme keineswegs übertrieben finden können.

§. 34.

Eigenthümlichkeiten der Darstellung des Paulus.

1. Ehe wir auf die Zeit übergehen, wo der Apostel anfing, schriftstellerisch aufzutreten, schicken wir einige allgemeine Bemerkungen über gewisse Eigenthümlichkeiten der Darstellung voraus, indem wir uns dabei an Winke halten, die er selbst in seinen Briefen gibt.

In dieser Beziehung gehen wir aus von 2 Kor. 10, 10, wo er hervorhebt, daß ihm der Vorwurf gemacht wurde: „Seine Briefe sind gewichtig und kräftig, die Gegenwart seiner Person aber schwach und seine Rede verächtlich." Dieser Vorwurf war in der Richtung, in welcher er gemacht wurde, sicher ganz ungerecht, wie sich denn auch der Apostel auf's Eifrigste gegen denselben verwahrt. Die Gegner des Apostels nämlich in Korinth suchten daselbst die Meinung zu verbreiten, als ob sich derselbe vor den Korinthern fürchte und sein apostolisches Amt nicht mit der gleichen Energie und Strenge zur Ausübung bringen werde wie im schriftlichen Verkehr[1]. Davor mußte sich der Apostel verwahren und konnte es auch mit gutem Gewissen. Allein deßwegen muß jener Vorwurf noch nicht nothwendig ganz aus der Luft gegriffen sein und man kann ihm unbeschadet der Ehre des Apostels sicher auch eine gewisse Wahrheit zugestehen. Es ist nämlich eine keineswegs seltene, vielmehr bei Leuten, welche in mündlicher und schriftlicher Rede keine schulmäßige Ausbildung erhalten, häufig vorkommende Erscheinung, daß bei ihnen sich mündlicher und schriftlicher Ausdruck sehr fühlbar unterscheidet, daß z. B. wer sich mündlich kurz und schlagend zu äußern pflegt, in der schriftlichen Darstellung breit und prolix wird, und umgekehrt.

Eine derartige Erscheinung muß sich auch beim Apostel gezeigt haben,

---

[1] Die neuere Kritik liebt es, in dieser Stelle eine Hinweisung auf die körperliche Beschaffenheit des Apostels zu erkennen. „Danach war Paulus ohne Zweifel eine unscheinbare, wenig imposante Gestalt... In allen seinen Büchern begegnen wir Klagen über den körperlichen Druck, der auf ihm liegt, über Krankheiten, die ihn heimsuchen und ihm das Gefühl der Unbefangenheit und den freien Gebrauch seiner geistigen Kräfte verkümmern" (Hausrath II, 431). Auch im Namen Paulus = der Kleine vermuthet man eine Andeutung an die Körperbeschaffenheit seines Trägers, „die wir uns auch nach Stellen der paulinischen Briefe nicht als besonders robust zu denken haben" (Mangold-Bleek S. 421). Vgl. Meyer, Comment. zu 2 Kor. 12, 7.

sonst wäre nicht begreiflich, wie die Gegner desselben hätten hoffen können, mit ihrem oben erwähnten Vorwurf einen Eindruck zu machen. Näherhin muß bei ihm die fragliche Differenz in der Richtung hervorgetreten sein, daß seine schriftliche Darstellung, soweit sie den Korinthern bekannt war, nachdrücklicher, lebhafter, rücksichtsloser war als sein mündlicher Vortrag. Will man dieß als Mangel bezeichnen, so kann man ihn jedenfalls dem Apostel nicht zum Nachtheil kehren, denn der Mängel seiner Naturanlagen und seiner Bildung pflegt er sich sogar zu rühmen.

Allein man hat überhaupt kein Recht, etwas einen Mangel zu nennen, was in der That ein Vorzug ist; denn die Differenz zwischen mündlichem und schriftlichem Vortrag, wie sie sich bei dem Apostel zeigte, muß psychologisch erklärt werden aus dem Vorwalten eines Gemüths, das, einer ebenso leichten als tiefen Erregung fähig, sich fast scheu und schamhaft in sich selbst zurückzieht, wenn es gilt, seinen Inhalt in unmittelbarer Gegenwart anderer Menschen zu offenbaren und das zu dieser Offenbarung gewissermaßen die Isolirung fordert, in welche sich der Schreibende Anderen gegenüber hinein versetzt findet. Eine solche Gemüthsausstattung ist Naturanlage und daher als solche der Anspannung oder Abspannung fähig, je nachdem einerseits ein Affect erregend auf dieselbe wirkt, oder aber andererseits Krankheit oder steigendes Alter eine Verminderung aller bloß natürlichen Kräfte bewirkt. Ergibt sich daher bei derartig ausgestatteten Individuen eine Differenz zwischen dem mündlichen und schriftlichen Ausdruck, so ergibt sich eine solche auch innerhalb des Kreises ihrer schriftlichen Darstellung; sie sind ihres Stiles in der Richtung nicht vollständig Meister, daß sie ihm unter allen Umständen den gleichen Schwung zu geben vermöchten.

Wenden wir dieß auf den Apostel Paulus an, so ergeben sich uns zunächst folgende Bemerkungen bezüglich seiner Darstellung.

a. Vor Allem dürfen wir keine Gleichmäßigkeit derselben erwarten. In der That ist auch nur der Galaterbrief vom Anfang bis zum Ende mit dem gleichen Schwunge geschrieben, aber gerade bei dieser Schrift verräth auch der Apostel die große innere Erregung, in welche er durch die Nachricht von dem drohenden Abfall der galatischen Gemeinde versetzt wurde, gleich im Eingang. Im Römerbrief dagegen begegnen uns schon Abschnitte, die bei allem Reichthum und aller Vortrefflichkeit des Inhalts doch verhältnißmäßig matt und schleppend gehalten sind; z. B. 12, 19—21.

Das Gleiche zeigt sich auch im ersten Korintherbrief, wo z. B. die Beweisführung in 11, 3—16 nicht recht klar werden will und zuletzt auch vom Apostel fast gewaltsam mit Hinweisung auf den Gebrauch aller Kirchen abgebrochen wird. Der zweite Korintherbrief ist zwar im Einzelnen fast durchgängig höchst schwungvoll gehalten, aber der Composition im Großen und Ganzen fehlt die gehörige Gliederung, der Apostel wiederholt sich, kommt auf früher Gesagtes zurück u. s. w.

Wir führen nur dieß an, weil es vollständig genügt, um die Grundlosigkeit des Einwandes zu zeigen, den man gegen die Aechtheit, namentlich der in der römischen Gefangenschaft geschriebenen Briefe erhoben hat, nämlich daß dieselben nicht den gleichen Schwung in der Darstellung zeigen, wie die eben angeführten. Allein was stellenweise in diesen selbst, die doch der Apostel

inmitten seiner glorreichsten Erfolge im apostolischen Amte geschrieben, vorkommt, das wird man doch nicht anders erwarten dürfen von Briefen, die er als Gefangener und in Fesseln geschrieben.

b. Der gemüthlichen Auffassung ist es überhaupt eigenthümlich, nur Eine Seite des Gegenstandes, der ihr vorliegt, hervorzuheben, und zwar in einer Weise, daß dadurch die andere ausgeschlossen erscheint, und doch würde man sich schwer täuschen, wenn man annehmen wollte, sie sei wirklich ausgeschlossen, Diese Auffassungsweise spiegelt sich auch in der Darstellung des Apostels wieder. Es ist selten, daß er den vollen Ausdruck des Dogmas gibt, wie dieß z. B. Galat. 5, 6 der Fall ist, wo er die Rechtfertigung auf den durch die Liebe sich bethätigenden Glauben zurückführt. Gewöhnlich ist es nur Ein Moment am Dogma, das er behandelt und so behandelt, als ob es das einzige und ausschließliche wäre; deßwegen ist es bei der dogmatischen Erklärung der paulinischen Schriften so häufig nothwendig, die Aussprüche des Apostels durch Herbeiziehung anderer Wahrheiten, wie er sie entweder selbst an anderen Stellen ausgesprochen, oder wie sie im Ganzen der christlichen Lehre begründet sind, zu ergänzen. Ein Gleiches ist auch nothwendig da, wo er sich über historische Verhältnisse ausspricht. Die Vermuthung steht auch hier dafür, daß er je nur Eine Seite des Gegenstandes hervorhebe.

Im Einzelnen hat man in dieser Beziehung wohl auf den Ton zu achten, in welchem die betreffende Stelle gehalten ist. Ist dieser affectvoll, so ist anzunehmen, daß er die Wahrheit je auf die höchste Spitze treibt, jenseits welcher die Uebertreibung anfangen würde.

2. Einen weiteren Wink für die Beurtheilung seines Darstellungscharakters gibt uns der Apostel in den Aufschriften seiner Briefe. Diese sind fast durchgängig verhältnißmäßig sehr weitläufig. Der Apostel verzeichnet in denselben nicht nur mit einer gewissen, an das Weitschweifige streifenden Umständlichkeit die Prädicate, die ihm zukommen, sondern er gibt auch den Adressaten mit derselben Genauigkeit die ihnen zukommenden Prädicate.

Allerdings muß zugegeben werden, daß er zu Ersterem auch veranlaßt wurde durch die Angriffe, denen seine Apostelwürde von Seite der Judaisten ausgesetzt war.

Allein man kann doch nicht verkennen, daß er in dieser Beziehung weiter geht, als jene Rücksicht erforderte, und man muß zur Erklärung der betreffenden Erscheinung annehmen, daß der Apostel, weit entfernt, das gering zu schätzen, was zur Courtoisie des Briefstils gehört, dasselbe vielmehr schätzte und pflegte.

Daher werden wir uns zum Voraus gefaßt machen müssen, in den paulinischen Briefen Discrepanzen in der Darstellung zu finden, wie sie durch die Verschiedenheit der Forderung der Courtoisie begründet sind.

In dieser Beziehung müssen Briefe an ganze Gemeinden, die zum öffentlichen Vorlesen bestimmt waren, ganz anders gehalten sein als vertrauliche Mittheilungen an einzelne Personen. Erstere verlangten eine gehobene Sprache mit Ausschluß aller derjenigen Worte und Wortfügungen, die bloß dem familiären Umgang eigenthümlich waren, während Letztere gerade solche Ausdrücke forderten. Wenn daher die sogen. Pastoralbriefe sich von den anderen paulinischen Briefen dadurch unterscheiden, daß die Sprache salopper gehalten ist, daß verhältnißmäßig häufig Ausdrücke in denselben vorkommen, die der

gewöhnlichen griechischen Umgangssprache angehören, so ist das nicht ein Beweis für ihre Unächtheit, sondern gerade für ihre Aechtheit.

Zweites Kapitel.

Die zweite Missionsreise.

§. 35.

Das Apostelconcil.

1. Zwischen die erste und zweite Missionsreise fällt das Apostelconcil, dessen Verlauf act. 15, 1—33 erzählt wird. Auch hier ist die Darstellung der Apostelgeschichte geflissentlich unvollständig. Die Abhaltung jener Versammlung, sowie die Betheiligung an derselben bildete ohne Zweifel einen der im Prozeß des Apostels vorgebrachten Anklagepunkte; denn Zusammenkünfte zu gemeinsamer Beschlußfassung, die von der Staatsgewalt nicht autorisirt waren, waren in der römischen Kaiserzeit streng verboten[1], und da nach act. 15, 5 ehemalige Mitglieder der Pharisäersecte sich in erster Linie an den Verhandlungen betheiligten und ohne Zweifel, nachdem das Resultat derselben gegen ihre Ansicht ausgefallen, vom Christenthum apostasirten, so konnte der ganze Vorgang den Synedristen nicht verborgen geblieben sein. Daß sie aber denselben zu Ungunsten des Apostels auszubeuten suchten, darf man als sicher annehmen.

Die Aufgabe des Verfassers der Apostelgeschichte war somit, das Apostelconcil unter einem Gesichtspunkt darzustellen, wornach dasselbe nicht als etwas Strafbares erscheinen konnte, und er löst sie, indem er die entscheidenden Verhandlungen, sowie den gefaßten Beschluß ausführlich wiedergibt, womit eben factisch der Beweis geliefert war, daß in der fraglichen Versammlung nichts das römische Staatsinteresse Verletzendes, sondern nur etwas dasselbe Förderndes vorgekommen, indem die Beschlüsse auf Aufhebung oder wenigstens Minderung der den Römern so widerwärtigen Ausschließlichkeit der Juden gegenüber von den Heiden hinausliefen.

Weiteres zu bringen hatte der Verfasser der Apostelgeschichte keine Veranlassung, und deßwegen läßt sich seine Erzählung mit dem Bericht, welchen Paulus selbst Galat. 2, 1—10 über die gleiche Begebenheit erstattet, ganz gut vereinigen. Der Apostel hatte hier den Zweck, sein persönliches Verhalten bezüglich der aufgeworfenen Frage über die Nothwendigkeit der Beschneidung für Heidenchristen sowohl gegenüber der judaisirenden Partei, die er eingeschlichene falsche Brüder nennt, als auch gegenüber von den älteren Aposteln zu schildern.

Deßwegen hatte er auch nicht das mindeste Interesse, auf die öffentlichen Verhandlungen einzugehen, um so weniger, als man christlicherseits sicher bald

---

[1] Selbst der Concession der collegia war die Clausel beigefügt: dum ne quid ex publica lege corrumpant (Dig. XLVII, 22, 4).

genug die Erfahrung machte, daß man mit Abhaltung der fraglichen Versammlung den Gegnern eine Waffe in die Hand gegeben hatte. Je jünger noch die galatische Kirche war, je weniger befestigt im Glauben sie sich zeigte, um so weniger konnte der Apostel sie ohne äußerste Noth mit einer Thatsache bekannt machen, welche von einem abgefallenen Christen so leicht zum Nachtheil der ganzen Kirche mißbraucht werden konnte. Eine solche Noth aber lag nicht vor; denn der Beschluß des Concils galt nach act. 15, 23 nur den Heidenchristen in Syrien und Cilicien und wurde außerdem nach act. 16, 4 von dem Apostel bloß noch in Lykaonien verkündigt.

Die Anordnungen des Apostelconcils verloren auch bald genug alle practische Bedeutung, und als der Galaterbrief geschrieben wurde, waren sie wohl bereits überall unter den Heidenchristen außer Uebung[1].

Darnach begreift es sich von selbst, wie der Apostel in seinem Briefe gerade das ignoriren konnte, worauf der Verfasser der Apostelgeschichte das größte Gewicht legen mußte, und ein Widerspruch zwischen der beiderseitigen Darstellung im Großen und Ganzen findet nicht im entferntesten statt; allein ebensowenig in Einzelheiten; denn wenn die Apostelgeschichte den Entschluß des Paulus zur Reise auf das Apostelconcil auf einen Auftrag der antiochenischen Kirche, Paulus dagegen auf eine Offenbarung zurückführt, so widerspricht sich dieß nicht, denn der Auftrag der Antiochener konnte ganz wohl erst in Folge einer geschehenen Offenbarung gegeben worden sein, und war es auch ohne Zweifel, indem es in diesem Falle gerade so ging wie bei der Aussendung des Apostels zur ersten Missionsreise. Wenn dann ferner Paulus angibt, daß auf dem Concil eine Theilung der Missionsarbeit bestimmt wurde, indem er und Barnabas, während die älteren Apostel Petrus, Johannes und Jacobus sich die Mission unter den Juden vorbehielten, auf die Heidenmission angewiesen worden seien, so steht dieß nicht im Widerspruch mit der Erzählung der Apostelgeschichte, wornach sich Paulus auch auf der zweiten Missionsreise immer zuerst an Juden wandte, und erst wenn er von diesen abgewiesen worden, an die Heiden sich richtete. Denn offenbar haben wir jene Theilung nicht als eine sich gegenseitig ausschließende zu denken, und noch weniger als eine solche, welche gegen das von Paulus selbst anerkannte Grundgesetz verstieß, daß den Juden zuerst und dann den Heiden das Evangelium verkündet werden müsse (Röm. 1, 16).

Außerdem handelte es sich Allem nach bei der Abscheidung der beiderseitigen Missionsgebiete nur um eine temporäre Maßregel; denn wie wir sehen werden, eröffnete sich gerade damals eine nicht ungünstige Aussicht auf erfolgreiche Missionsthätigkeit unter den Juden in Palästina. Endlich berichtet Paulus noch im unmittelbaren Zusammenhang (Galat. 2, 12) von einer Wirksamkeit des Petrus bei Heidenchristen in Antiochien, wie sie nicht hätte statthaben können, wenn Petrus sich ausschließlich auf eine Wirksamkeit bei Judenchristen hätte einschränken lassen.

---

[1] Deßhalb ist die Anordnung auch in den pauliniſchen Briefen nirgends erwähnt und weichen die Bestimmungen über den Genuß der εἰδωλόθυτα im ersten Korintherbrief ziemlich davon ab, obwohl Mangold (Bleek S. 392. Anm.) dieselben dem Sinne des Apostelderets entsprechend findet.

2. Ueber die Zeit der Abhaltung des Apostelconcils enthält die Apostelgeschichte keine Andeutung, wohl aber findet sich eine solche Galat. 2, 1. Hier sagt der Apostel: „Hierauf nach vierzehn Jahren zog ich nach Jerusalem hinauf." Nun aber bleibt es fraglich, von wo an diese vierzehn Jahre zu berechnen sind; ob von der Bekehrung des Paulus, oder aber von seiner ersten Ankunft in Jerusalem von Damascus her.

Der Galaterbrief gibt zur Entscheidung dieser Frage nichts Sicheres an die Hand, aber er präjudicirt auch keiner der beiden möglichen Ansichten; und wenn wir bloß auf ihn uns zu stützen hätten, müßten wir die eine Ansicht für so gut begründet halten als die andere. Zieht man aber noch andere bekannte Daten aus dem Leben des Apostels bei, so erkennt man sogleich, daß die vierzehn Jahre nicht von der ersten Reise des Apostels nach Jerusalem gerechnet werden können, denn bei dieser Rechnung würde das Apostelconcil in das Jahr 54 zu verlegen sein, ein Termin, der viel zu spät ist, um für die übrigen Thatsachen des Lebens Pauli noch den nöthigen Raum offen zu lassen. Es bleibt also nichts übrig, als die vierzehn Jahre von der Bekehrung des Apostels an zu rechnen und das Apostelconcil in das Jahr 51 zu verlegen.

Diese Annahme findet durch die Zeitverhältnisse eine indirecte Bestätigung. So günstig Claudius im Anfang seiner Regierung gegen die Juden gesinnt war, so übel war die Masse des römischen Volks gegen sie gestimmt, und dadurch wurde am Ende auch der Kaiser, dem man den Spottnamen „Judenfreund" gab, genöthigt, eine andere Politik gegen dieses Volk einzuschlagen [1]. Als Herodes Agrippa im Jahre 45 [2] starb, durfte ihm Claudius dessen Sohn Herodes Agrippa II. nicht auf dem Throne nachfolgen lassen, sondern mußte die dem Ersteren geschenkten Länder wieder zu unmittelbarer römischer Verwaltung einziehen, eine Maßregel, durch welche das Synedrium die hauptsächlichste Stütze für seine Plane verlor. Auch in Rom selbst mußte er gegen die Juden einschreiten. Dio Cassius (60, 6) erzählt, daß er dieselben wegen ihrer Menge zwar nicht zu vertreiben gewagt, daß er aber denen, welche die väterliche Lebensweise einhielten (τῷ βίῳ πατρίῳ χρωμένους), verboten habe, sich zu versammeln.

Gewöhnlich nimmt man an, daß Dio dieses Verbot in die erste Regierungszeit des Claudius versetzte, und hält deßwegen seinen Bericht für unglaubwürdig [3]. Allein man übersieht, daß dasselbe in einem Zusammenhang vorkommt, in welchem Dio eine Uebersicht über die Regierungsthätigkeit des Claudius überhaupt gibt, und daß es eben deßwegen wohl erst in die späteren Jahre desselben fallen kann. Außerdem bezieht man das Verbot gewöhnlich auf die Christen, und da das πατρίῳ βίῳ nicht auf dieselben paßt, glaubt man annehmen zu müssen, es sei vor diesen Worten ein οὐκ ausgefallen, was wieder ein Irrthum ist. Die Juden, welche die Prätension erhoben, nach der Väter Weise zu leben, waren keine anderen als die, welche in die judäischen Strebungen eingingen, die von der Judäerpartei eingeführten Observanzen beobachteten und eben dadurch sich von den seit längerer Zeit in Rom ein-

---

[1] Jos. Antt. XIX, 9, 1 ff. B. J. II, 11, 6. [2] 44.
[3] Vgl. Schürer S. 625. Wieseler S. 120 ff. Dagegen Hausrath II, 363.

gesessenen Juden unterschieden, die zu dem Heidenthum wohl nur durch das Bekenntniß der Einheit und Geistigkeit Gottes, sowie durch eine reinere Moral in einen Gegensatz, und zwar einen für sie günstigen treten.

Wahrscheinlich wurden jene Juden auch durch Sendlinge von Jerusalem aus bearbeitet, und es mochte nicht lange anstehen, bis diese bei ihren Anhängern die Leitung der gottesdienstlichen Versammlungen an sich rissen. Daß daraus mancherlei Streitigkeiten mit der nichtjudaistischen Judenpartei in Rom entstanden, versteht sich von selbst, wie sich ebenfalls von selbst versteht, daß Claudius zu Gunsten der Letzteren einschreiten mußte, und zwar dadurch, daß er den Ersteren verbot, gottesdienstliche Versammlungen zu halten, und sie dadurch indirect nöthigte, den romanisirenden Juden sich wieder anzuschließen.

Eine andere Nachricht über das Auftreten des Claudius gegen die Juden gibt Sueton. Er sagt (25): Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit. Daß diese Nachricht nicht identisch ist mit der des Dio, sollte ohne Weiteres klar sein. Sie bezieht sich offenbar auf ein späteres Stadium in der Entwicklung derselben Dinge, auf welche Dio Rücksicht nimmt. Claudius versuchte offenbar zuerst mildere Mittel, ehe er zu der harten Maßregel der Austreibung schritt. Daß alle Juden aus Rom vertrieben worden seien, sagt Sueton nicht, seine Aussage bezieht sich nur auf die Juden, welche auf Anstiften des Chrestus Unruhen erregten. Daß der Name Chrestus eine Verzerrung des Christusnamens ist, kann keinem Zweifel unterliegen[1]. Allein ebenso sicher hat man dabei nicht in erster Linie an die Person Jesu zu denken, sondern an den Messias überhaupt. Die Frage nach dem Messias, ob und wann er komme, wie und wo er auftreten werde u. s. w., war die große Frage unter allen Angehörigen der judaistischen Richtung, und wurde mit dem größten Eifer von den verschiedenen Parteien derselben debattirt[2]. Daß in diese Debatte auch die Christen hineingezogen wurden, versteht sich wohl von selbst, aber es ist keineswegs nothwendig anzunehmen, daß sie in dieser Beziehung in Rom die erste oder auch nur eine hervorragende Rolle gespielt hätten. Vielmehr scheint die Sache so gewesen zu sein, daß die romanisirenden Juden von den Messiashoffnungen der Judäer, deren Grundgedanke die Empörung gegen die römische Herrschaft war, nichts wissen wollten, und daß darüber die Unruhen entstanden, um deren willen Claudius die Maßregel der Austreibung verfügte[3]. Diese Austreibung versetzt Orosius in das neunte Jahr des Claudius, also 49 oder 50, und man kann also als sicher annehmen, daß um diese Zeit Claudius bereits von seiner Begünstigung der Juden zurückgekommen war.

Auch der damalige Statthalter von Judäa, Cumanus, war dem Synedrium nicht gewogen[4]. So ergab sich eine Situation, welche für die Christen

---

[1] Justin. ap. I, 4. Tertullian, apolog. c. 3. Lactantius. div. instit. IV, 17; cf. Hug II, 335,

[2] Jos. B. J. VI, 5, 4. Tacitus, hist. V, 13. Sueton. Vesp. c. 4.

[3] Orosius (hist. VII, 6): quod, utrum contra Christum tumultuantes coerceri et comprimi jusserit, an etiam Christianos simul velut cognatae religionis homines voluerit expelli, nequaquam discernitur.

[4] Jos. Antt. XX. 5, 3 ff. B. J. II, 12, 1 ff.

nicht ungünstig war, und in welcher sie es wagen konnten, in Jerusalem eine größere Versammlung zu halten, zu der sich sämmtliche Apostel und Presbyter (act. 15, 6) zusammenfanden. Allerdings war die Versammlung sicher keine öffentliche; allein so zahlreich war sie immerhin, daß man christlicherseits wohl nicht hoffen durfte, sie werde den Spähern des Synedriums verborgen bleiben und daß eben deßwegen ihre Abhaltung früher nicht möglich gewesen wäre. Allein auch im Jahre 54 wäre sie nicht mehr möglich gewesen; denn im Jahre 52 kam Claudius Felix als Statthalter nach Judäa, und zwar indem er von den Oberpriestern für diesen Posten ausdrücklich vom Kaiser erbeten worden war[1]. Er stand also im Anfang seiner Amtsthätigkeit mit dem Synedrium auf viel zu gutem Fuße, als daß er nicht demselben in jeder Weise hätte gegen die Christen behülflich sein sollen[2].

3. So lange die Frage über die Nothwendigkeit der Beschneidung für die Heidenchristen noch nicht gelöst war, gab es innerhalb des Christenthums eine Partei, die mit den nationalen Strebungen des Judäerthums sympathisirte[3]; denn die Vornahme der Beschneidung war weit weniger ein religiöser Act, als die Herstellung eines politisch-nationalen Unterscheidungszeichens.

Die Forderung, daß die Heidenchristen beschnitten werden sollten[4], hatte also in erster Linie den Sinn, daß dieselben dadurch Mitglieder der jüdischen Nation werden sollten. Vom Standpunkt dieser Partei aus hatte die christliche Missionsthätigkeit unter den Heiden nur den Zweck, der jüdischen Nation Proselyten zu gewinnen und dadurch die Macht und den Einfluß derselben zu verstärken.

Diese Anschauung wurde wohl auch unter eigentlichen Juden verbreitet, und daraus erklärt sich die Erscheinung, daß während der ersten Missionsreise dem Apostel von Jerusalem aus keine Hindernisse in den Weg gelegt wurden, und der Widerstand, welchen er da und dort bei Juden[5] fand, rein localer Art blieb.

---

[1] Jos. Antt. XX, 8, 5: αἰτησάμενος ἐκεῖνον παρὰ τοῦ Καίσαρος πεμφθῆναι εἰς Ἰουδαίας ἐπίτροπον. Der Hohepriester hieß Jonathan und war von Quadratus mit andern jüdischen Vornehmen nach Rom geschickt worden (B. J. II, 12, 6).

[2] Lang dauerte aber das gute Einvernehmen nicht und Jonathan mußte selbst seine Unvorsichtigkeit mit dem Tode büßen. Tacitus sagt von ihm (hist. V, 9): e quibus (libertis) Antonius Felix per omnem saevitiam ac libidinem jus regium servili ingenio exercuit (Ann. XII, 54): Felix non pari moderatione agebat, jam pridem Judaeae impositus et cuncta malefacta sibi impune ratus tanta potentia subnixo. Jos. B. J. II, 13, 2. Antt. l. c.

[3] Hausrath II, 324. 328. 550 f. Dafür spricht das Lob, welches Josephus dem Jakobus, dem Bruder des Herrn, spendet (Antt. XX, 9, 1). Apostelg. 21, 20. Uebrigens bietet die Apostelgeschichte keinen Anhaltspunkt, den Aposteln selbst das Bestreben der extremen Judenchristen zuzuschreiben, und Paulus sagt ausdrücklich (Gal. 2, 3), Titus sei, obwohl Heidenchrist, nicht gezwungen worden, sich beschneiden zu lassen, und unterscheidet τοὺς δοκοῦντας bestimmt von den παρείσακτοι ψευδάδελφοι.

[4] Καί τινες κατελθόντες ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας ἐδίδασκον τοὺς ἀδελφούς, ὅτι ἐὰν μὴ περιτμηθῆτε τῷ ἔθει τῷ Μωϋσέως, οὐ δύνασθε σωθῆναι. Apostelg. 15, 1. 5. Daß auch nach dem Concil selbst Petrus den Bestrebungen der Judenchristen nicht immer widerstehen konnte, zeigt die bekannte Scene in Antiochien (Gal. 2, 11—15). Zudem erstreckte sich das Decret nur auf die Heidenchristen.

[5] Aus Antiochien in Pisidien wurden die Apostel vertrieben (Apostelg. 13, 50), in

Nach dem Apostelconcil mußte das anders werden. Zwar berichtet die Apostelgeschichte nicht ausdrücklich, daß die Vorkämpfer für die Forderung der Beschneidung aus dem Christenthum austraten, aber sie läßt es deutlich durchblicken und es liegt auch in der Natur der Sache; denn diese Leute waren nur Christen, um desto bessere Juden zu sein. Die christliche Mission unter den Heiden mußte ihnen von nun an unter einem ganz anderen Gesichtspunkte erscheinen.

Bis dahin nämlich war das Judenthum allein als geoffenbarte Religion dem Heidenthum gegenüber gestanden und hatte sich demselben überall durch seine relative Wahrheit und reinere Sittlichkeit überlegen gezeigt. Der Gedanke, daß es dem Judenthum beschieden sei, das Heidenthum in sich zu absorbiren, konnte unter diesen Umständen nicht fern liegen, und daß derselbe in jüdischen Kreisen wirklich mit Energie gehegt wurde, beweist der Eifer, mit welchem die Juden überall, namentlich aber die Pharisäerpartei, darauf ausgingen, Proselyten zu machen[1]. Doch scheint man noch in keiner Weise für nothwendig befunden zu haben, diese propagandistische Thätigkeit zu organisiren, man verließ sich eben auf den Eifer der Einzelnen, sowie auf den Umstand, daß es keinen Fleck des römischen Reichs gab, wohin nicht Juden, um sich den Lebensunterhalt zu erwerben, vordrangen[2]. Nachdem sich aber das Christenthum durch den Beschluß des Apostelconcils von den jüdischen Nationalitätsbestrebungen vollständig emancipirt hatte, konnte man jüdischerseits nicht mehr daran denken, die christlichen Missionäre nur als eine Art Pioniere des Judenthums zu betrachten, deren Erfolge am Ende nur diesen dienen und als reife Frucht in den Schooß der jüdischen Nation fallen sollten. Man mußte von dieser Seite einsehen, daß bezüglich der Missionirung des Heidenthums eine Macht sich erhoben, die man entweder vernichten, oder der man weichen mußte.

Daraus erklärt es sich, daß sich an das Apostelconcil nicht nur von christlicher Seite eine Erweiterung der Missionsthätigkeit unter den Heiden anknüpfte, sondern daß auch von da an eine jüdische Gegenmission organisirt wurde, die nicht nur dazu dienen sollte, die Juden in der Zerstreuung zu bestärken und unter den Heiden Proselyten zu machen, sondern auch dazu, dem Christenthum entgegen zu arbeiten, die Lehren der christlichen Missionäre zu bekämpfen, wo möglich gegen dieselben Gewaltmaßregeln, sei's von unten oder von oben, herbeizuführen, und endlich die christlich gewordenen Heiden von der Nothwendigkeit, durch die Beschneidung in den Schooß des Judenthums einzutreten, zu überzeugen.

Ikonium wußten die Juden das Volk zu einem Auflauf zu bewegen, so daß die Apostel nur durch die Flucht der Steinigung entgingen (14, 5), in Lystra ereilte dieses Schicksal den Paulus wirklich in Folge der von Juden aus Antiochien und Ikonium veranlaßten Aufregung (14, 19), und wenn die Aussendung von Boten, welche Justin erwähnt, in die früheste Zeit der apostolischen Kirche fällt, so kann wenigstens in der Diaspora zwischen Juden und Christen kein besonders freundliches Verhältniß bestanden haben.

[1] Matth. 23, 15. Jos. Antt. XX, 2, 2. Vita, 3. Hausrath. II, 116 ff.

[2] Orac. Sibyll. III, 271: πᾶσα δὲ γαῖα σέθεν πλήρης καὶ πᾶσα θάλασσα. Jos. B. J. VII, 3, 3: τὸ γὰρ Ἰουδαίων γένος πολὺ μὲν κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην παρέσπαρται τοῖς ἐπιχωρίοις. II, 16, 4. Antt. XIV, 7, 2. Philo in Flaccum §. 7.

Wie weit das jüdische Synedrium sich officiell an der Organisirung dieser Gegenmission betheiligte, läßt sich nicht mehr klar erkennen, unbetheiligt blieb es jedenfalls nicht. Allein die Hauptstütze für dieselben waren offenbar die ehemaligen Mitglieder der Pharisäerpartei, welche auf dem Apostelconcil als Opposition gegen Paulus und Barnabas aufgetreten.

Daraus erklärt sich die Thatsache, auf welche wir stoßen werden, daß die rein jüdische Gegenmission sich auch in ein christliches Gewand kleiden und sogar die Auctorität der älteren Apostel für sich anführen konnte.

§. 36.

Die Missionsreise von Antiochien bis Korinth.

1. Die zweite Missionsreise wollte Paulus, wie die erste, ursprünglich in Begleitung des Barnabas vornehmen, allein sie vermochten sich in Betreff des Marcus nicht zu verständigen, den Barnabas wieder mitnehmen wollte, was Paulus entschieden verweigerte. Die Gründe dieser Weigerung kennen wir nicht. Die Apostelgeschichte gibt bloß an, daß Paulus sich für dieselbe auf den Umstand berufen, daß Marcus sie auf der ersten Reise in Pamphylien verlassen habe. Warum aber der Letztere dieß gethan, wissen wir nicht. Möglich ist, daß er als geborener Hauptstädter an Bedürfnisse gewöhnt war, deren Befriedigung ihm Paulus bei der Art, in welcher er das Missionsgeschäft zu betreiben gedachte, nicht in Aussicht stellen konnte[1]. Denn wohl schon auf der ersten Missionsreise hatte er sich den Grundsatz gebildet, den er 1 Kor. 9, 18 ausspricht und dem er einen großen Theil seiner Erfolge verdankte, nämlich den Grundsatz, das Evangelium kostenlos zu machen, d. h. von der jüdischen Sitte abzuweichen, wornach die Schüler den Lehrer zu unterhalten hatten, und im Gegensatz dazu sich seinen und seiner Begleiter Lebensunterhalt durch Händearbeit zu erwerben[2]. Sei dem, wie ihm wolle, jedenfalls liegt kein Grund vor, zu zweifeln, daß der Zwist, welcher wegen des Marcus zwischen Paulus und Barnabas ausbrach, keiner der betheiligten Partien zum sittlichen Nachtheil gereichte. Nachdem Barnabas mit Marcus sich von Paulus getrennt hatte, um Cypern zu besuchen, zog der Letztere in die festländischen Provinzen, über die sich seine erste Missionsreise erstreckt hatte, um zunächst die von ihm gegründeten Kirchen zu besuchen und zu stärken. Als Reisebegleiter von Antiochien aus wird von der Apostelgeschichte nur Silas (Silvanus) genannt[3]. Daraus folgt aber nicht, daß sich nicht auch noch Andere zu dem gleichen Zwecke an den Apostel anschlossen.

---

[1] Zumal da dieses Gebiet und seine Bewohner sich noch im Zustand der größten Wildheit befanden. Hausrath nennt diesen District eine Art von römischem Kaukasus, mit dem der Krieg nicht aufhörte (II, 527. Cic. ad Att. 7, 5. 11. 18. Plin. 5, 23. Tac. Ann. III, 48. VI, 41. XII, 55. Dio Cassius LX, 17).

[2] Der Grund der Trennung kann auch in der jüdischen Aengstlichkeit des Marcus gelegen sein, welche sich mit der unmittelbaren Zulassung der Heiden nicht befreunden konnte. (Haneberg S. 617. Hilgenfeld S. 227.)

[3] 15, 40.

In Betreff des Lucas ist sogar höchst wahrscheinlich, daß er gleich von Antiochien aus an der Seite des Apostels gewesen. Die Apostelgeschichte nennt eben nur die Begleiter des Paulus, deren Namen in dessen Anklage figurirten, was bei Silas der Fall gewesen sein muß, weil er mit demselben in Philippi eingekerkert wurde, und dieses Ereigniß vielleicht das beschwerendste Beweismittel in dem ganzen Prozeß bildete.

Von Lystra aus nahm Paulus den Timotheus[1] als weiteren Begleiter mit. Auch dieser Name mußte in der Apostelgeschichte genannt werden, da derselbe wegen der Ereignisse in Thessalonich und Beröa sicher ebenfalls in der Anklageacte vorkam. Von Timotheus berichtet Lucas, daß er, der Sohn eines Heiden und einer Jüdin, von Paulus beschnitten worden sei[2].

Ein Widerspruch zwischen diesem Verfahren und dem, welches der Apostel nach Galat. 2, 3 in Betreff des Titus einhielt, welchen er nicht beschneiden ließ, obwohl es von der Opposition auf dem Apostelconcil gefordert worden, besteht nicht. Offenbar betrachtete Paulus die Beschneidung als eine indifferente Handlung, die man vornehmen oder der man sich unterziehen darf, wenn es zum Heile des Nebenmenschen dient, die man aber verweigern muß, sobald dieselbe als etwas an sich zum Heile Nothwendiges gefordert werden will, oder nach der technischen Bezeichnung der Moral als eine Handlung, welche erlaubt ist, um ein scandalum pusillorum zu vermeiden, aber unerlaubt wird einem scandalum Pharisaicum gegenüber.

2. Der eigentliche Reisebericht der Apostelgeschichte bis zur Ankunft des Paulus in Troas ist ganz summarisch gehalten. Der Verfasser hebt nur die Momente ausdrücklich hervor, durch welche der Apostel nach und nach moralisch genöthigt wurde, seine Reiserichtung dem Heimatlande des Hellenismus zu zu nehmen. Er will damit sagen, daß es nicht willkürliche Einfälle, sondern Weisungen von Oben waren, die den Apostel bewogen, seine Missionsthätigkeit auch in diese Gegenden zu erstrecken. Zu dieser Darstellung der Sache war er im Interesse der Vertheidigung des Paulus genöthigt; eben deßwegen dürfen wir sie auch nicht als eine vollständige betrachten und daher wohl annehmen, daß dem Apostel gleich von Anfang an das eigentliche Griechenland als Reiseziel vorschwebte, obwohl es in dieser Beziehung zu einem Entschluß bei ihm noch nicht gekommen, sondern er sich für den einzelnen Fall auf die Eingebung des heiligen Geistes verließ.

Indem der Apostel in Kleinasien den dort durch die macedonische Eroberung importirten Hellenismus bekämpfte, mußte in ihm einerseits von selbst der Gedanke auftauchen, das Geburtsland dieser großartigen religiösen Verirrung zu besuchen, um sie dort in ihren Wurzeln kennen zu lernen und zu bekämpfen, andererseits aber mußte er dieses Unternehmen wieder als ein sehr gewagtes erkennen und der Furcht Raum geben, ob er nicht, wenn er seinen kleinasiatischen Wirkungskreis aufgebe, ein fruchtbares Ackerfeld verlasse und

---

[1] 16, 1; wenn man ἐκεῖ, wie die meisten neueren Exegeten, auf Λύστραν bezieht. Vgl. Meyer l. c. S. 352. Wahrscheinlich ist, daß Lystra auch der Heimatsort des Timotheus war. Otto (Pastoralbr. S. 58) bezieht ἐκεῖ auf Δέρβην καὶ Λύστραν und nimmt an, Timotheus sei von Derbe, aber erst in Lystra zum Begleiter gewählt worden.

[2] 16, 2 f.

eben damit dem Willen Gottes entgegen handle. Daher darf es uns nicht befremden, wenn der Apostel zu einem festen Entschluß nicht kommen konnte, und wir werden es begreiflich und angemessen finden, daß ihm auf außerordentliche Weise eine höhere Leitung zu Theil wurde.

3. Als vom Apostel durchzogene Landschaften nennt die Apostelgeschichte außer den bei der ersten Missionsreise bereits erwähnten zuerst Phrygien und Galatien. Wir haben aber bereits bemerkt, daß es zweifelhaft ist, ob er nicht schon auf der ersten Missionsreise in diese Gegenden gekommen. Von einer Wirksamkeit des Apostels in denselben berichtet die Apostelgeschichte nichts, offenbar weil die Ankläger in Rom nichts hatten in Erfahrung bringen können, was sich zu Ungunsten des Apostels hätte verwenden lassen. Daß aber Paulus diese Gegenden nicht bloß durchzog, sondern dort in ausgedehntem Maße für Verbreitung des Christenthums gewirkt, beweist der blühende Stand der christlichen Gemeinden in Kolossä, Laodicea und in Galatien, wie er uns in nicht viel späterer Zeit entgegentritt. Nach act. 16, 6 gedachte der Apostel von Galatien aus sich in die Provinz Asia zu begeben und wahrscheinlich bereits jetzt, wie er dieß später wirklich that, Ephesus zum Mittelpunkt seiner apostolischen Thätigkeit zu machen.

Die Ausführung dieses Unternehmens, das seiner Reise eine westliche Richtung gegeben hätte, wurde ihm durch eine Specialoffenbarung verwehrt und ebenso wurde er verhindert, ostwärts nach Bithynien zu gehen. So blieb ihm nur übrig, an Mysien, das noch zur Provinz Asia gehörte, vorbei dem Hellespont zu zu ziehen, den er bei Troas erreichte.

In Troas scheint der Apostel wieder über die fernere Reiserichtung geschwankt zu haben. Es mochte ihm wohl der Gedanke gekommen sein, von dort direct Athen zu zu steuern, allein eine Vision, in welcher sich ihm ein Macedonier darstellte und ihn bat, in dieses Land zu kommen, entschied, und er schiffte über Samothrake nach Neapolis in Macedonien.

4. Die Reise von Troas aus[1] wird von dem Verfasser der Apostelgeschichte in der ersten Person Plural erzählt, und zwar bis zu dem Aufenthalt des Apostels in Philippi einschließlich[2], wo die Erzählung wieder in der dritten Person Plural fortgeführt wird. Daraus kann nach dem, was wir früher über die Bedeutung der „Wir"-Stücke in der Apostelgeschichte auseinandergesetzt, mit Sicherheit nicht geschlossen werden, daß Lucas in Philippi zurückgeblieben sei, sondern nur soviel, daß er seinen Lesern andeute, bezüglich des in Philippi Vorgefallenen als Augenzeuge zur Entlastung des Paulus auftreten zu wollen. Mit der Erzählung über die Ereignisse in Philippi beginnt der Reisebericht ausführlicher und einläßlicher zu werden. Doch gilt dieß nur in Bezug auf solche Begebenheiten, welche zu dem Prozeß Pauli in Beziehung stehen. Es sind dieß die Einkerkerung desselben in Philippi, die Aufstände, welche in Thessalonich und Beröa gegen ihn erregt wurden und endlich seine Stellung vor dem Areopag in Athen, sowie seine Freisprechung durch den Proconsul Gallio in Korinth.

Die Beziehung dieser Begebenheiten zu der römischen Anklage ist leicht

[1] 16, 9 ff.
[2] 16, 40.

zu erkennen. Die beiden letztgenannten sind Präjudicien hochangesehener Gerichtsstellen, die leicht auch für das römische Gericht maßgebend werden konnten, die ersteren dagegen wurden ohne Zweifel von den Anklägern als Beweise für den Bezicht der Grundverderblichkeit und des Aufruhrstiftens angeführt.

Unter diesen war die Gefangensetzung in Philippi für den Apostel wohl der beschwerendste Vorgang; denn Philippi war römische Colonie [1] und sowohl die Ankläger, die dort gegen Paulus aufgetreten, als die Behörden, welche gegen ihn erkannt hatten, waren Römer im engeren Sinn des Wortes, d. h. sie gehörten der herrschenden Klasse im römischen Reiche an. Es begreift sich daher von selbst, daß ein von dieser Seite ausgegangenes Straferkenntniß in den Augen der Richter in Rom unendlich schwerer wiegen mußte als viele der gleichen Verfügungen von Seite der wenig geachteten Obrigkeiten unterworfener Länder. Daher kommt es, daß die Apostelgeschichte dieses Ereigniß so nachdrucksam hervorhebt, nicht nur durch die Einreihung desselben in die „Wir"-Stücke, sondern auch durch die verhältnißmäßig große Ausführlichkeit der Erzählung.

Von Philippi zog der Apostel über Apollonia und Amphipolis nach Thessalonich, das schon damals eine sehr bedeutende Handelsstadt [2] war, und wie namentlich aus dem Ausdruck „ἡ συναγωγὴ τῶν Ἰουδαίων" (act. 17, 1) hervorzugehen scheint, für die in Macedonien zerstreuten Juden eine Art religiösen Mittelpunktes bildete.

Die Erzählung der Apostelgeschichte über die Vorfälle in Thessalonich läßt uns über die Gründungsgeschichte der dortigen Christengemeinde so gut wie ganz im Dunkeln, indem sie sich auf die Darstellung eines von den Juden angestifteten Pöbellauflaufs gegen Paulus concentrirt, in Folge dessen dieser entfliehen mußte. Charakteristisch ist in dieser Beziehung, daß das Auftreten der Juden (act. 17, 5) auf Eifersucht zurückgeführt wird, und daß von denselben bereits gegen die christlichen Missionäre die Anklage vorgebracht wird, daß sie den ganzen Erdkreis aufwiegeln und den Befehlen des Kaisers entgegenhandeln, indem sie einen andern, nämlich Jesus, als König erklären.

Man sieht daraus deutlich, daß die Juden in Thessalonich von einem anderweitigen Wirken der christlichen Missionäre unterrichtet waren. Wenn sie aber weiterhin dieselbe Anklage gegen die Christen vorbringen, die einst in Jerusalem gegen Jesus selbst vorgebracht wurde, so darf man wohl nicht zweifeln, daß sie auch von dieser Stadt aus bereits in christenfeindlichem Sinn bearbeitet worden waren und das Losungswort erhalten hatten, das uns in den Anklagen der Juden immer wieder bis zur letzten Anklage des Apostels in Rom entgegentritt, ein Umstand, der sicher beweist, daß dasselbe aus Einer Quelle abzuleiten ist.

Wir haben somit hier die erste Spur der gegen den Apostel organisirten Gegenmission, auf deren Antrieb wir es auch ohne Zweifel zurückzuführen haben, wenn von Thessalonich aus nach Beröa, wohin der Apostel geflohen war und wo er ein fruchtbares Arbeitsfeld angetroffen hatte, eine Bande von

[1] Apostelg. 16, 12. Plin. h. n. IV, 11. Die eigentliche Kreishauptstadt war Amphipolis (cf. Eckhel, doctr. vet. num. I, 4, 282).

[2] Strabo VII, 10. Plin. IV, 10. Lucian, Lucius 46. Appian, Bell. civ. IV, 118.

Juden geschickt wurde, die auch dort den Pöbel aufreizten und den Paulus zur Flucht nöthigten. Diese Flucht trat Paulus allein an, indem er den Timotheus und Silas mit dem Auftrage, ihm nachzukommen, in Beröa zurückließ.

5. Als Zufluchtsort wählte der Apostel Athen, wohin zu kommen er wohl längst im Sinne hatte. Der Eindruck, den er von dieser Stadt empfing, regte ihn nach act. 17, 16 im tiefsten Innern auf. Die Kunstwerke, von welchen dieselbe trotz mannigfacher Plünderung noch voll war, erschienen ihm nur als Götzenbilder und konnten ihm auch nicht anders erscheinen. Es gehörte einer viel späteren Entwicklung des Christenthums an, einerseits in Betreff der heidnischen Bildwerke das künstlerische Moment von der religiösen Bedeutung zu trennen und andererseits zum eigenen Dienst eine religiöse Kunst zu schaffen. Damals aber war weder das eine noch das andere möglich und man darf es wohl zugeben, daß in Folge davon die geistige Ausstattung des Apostels eine empfindliche Lücke zeigt, nämlich den Mangel an Sinn für die Kunst und an richtiger Würdigung derselben. Es gereicht ihm dieß auch in keiner Weise zum Nachtheil; denn wie hochbegabt er auch von Natur aus und durch die göttliche Gnade war, über die Entwicklungsstufe, welche die Kirche seiner Zeit einnahm, sollte er nicht hinausgehoben werden und seinen Theil an der Mangelhaftigkeit derselben auch in seiner geistigen Persönlichkeit ausprägen. Auch von der heidnischen Wissenschaft, für die damals im römischen Reich Athen den Mittelpunkt bildete[1], fand sich der Apostel abgestoßen. Manche schroffe Äußerung, die in dieser Beziehung der erste Korintherbrief[2] enthält, dürfte auf die Erfahrungen, die derselbe damals in Athen machte, zurückzuführen und aus diesen zu erklären sein. Wenn die Apostelgeschichte nur von einem Zusammentreffen des Apostels mit stoischen und epikuräischen Philosophen berichtet[3], so ist damit nicht ausgeschlossen, daß er nicht auch mit den Anhängern anderer Schulen verkehrte. Die Apostelgeschichte nennt eben die Stoiker und Epikuräer nur deßwegen ausdrücklich, weil diese beiden Richtungen damals das größte Ansehen im römischen Reich genossen und sie zeigen will, daß, wenn dieselben sich auch durch Paulus nicht bekehren ließen, sie doch nichts Sträfliches an ihm fanden. Zu dem letzteren Behufe erzählt sie auch ausführlich, daß Paulus von den Anhängern der genannten Schulen vor den Areopag gestellt wurde, den Gerichtshof, der damals in solchen Dingen das größte Ansehen genoß und daß er auch von diesem ohne Rüge entlassen worden. Die Rede, welche Paulus bei dieser Gelegenheit hielt[4], ist ein leuchtendes Beispiel für die Klugheit, mit der er auch am Heidenthum die Punkte herauszufinden verstand, an die er seine Lehre anknüpfen konnte.

Die Erfolge, die Paulus in Athen errang, scheinen nicht sehr bedeutend gewesen zu sein. In Athen waren eben die heidnischen Culte das Erbe einer ruhmvollen Vergangenheit und schon deßwegen den Einwohnern zu tief an's Herz gewachsen, als daß sie dieselben trotz vielfach herrschenden Unglaubens leicht hätten verlassen und um das Christenthum hätten austauschen mögen. Doch

---

[1] Pausan. I, 2 sq. Prop. Eleg. III, 22. Philostr. Apoll. IV, 17.
[2] 1, 26 ff. 2, 6 ff.
[3] 17, 18.
[4] 17, 22 ff.

nennt die Apostelgeschichte unter den Bekehrten ein Mitglied des Areopags, Dionysius, offenbar, um den Eindruck abzuschwächen, den bei den Lesern die etwas spöttische Abweisung des Paulus durch diesen Gerichtshof hervorbringen konnte, und eine Frau, Namens Damaris[1]. Der Aufenthalt des Paulus in Athen dürfte ziemlich lange gedauert haben; doch können wir die Zeit desselben nicht mehr fest bestimmen, ebensowenig, als wir die Ursachen erkennen, die den Paulus bewogen, Athen zu verlassen und sich nach Korinth zu begeben.

Der Aufenthalt desselben in dieser Stadt dauerte nach act. 18, 11 über $1^1/_2$ Jahr und während dieser Zeit wurden die beiden Thessalonicher-Briefe abgefaßt, von welchen wir nun zu handeln haben.

§. 37.

Der erste Thessalonicherbrief.

1. Einen tiefen Einblick in die Situation, in welcher dieser Brief entstanden, gewährt die Stelle 2, 18, wo der Apostel versichert, daß er wiederholt den Willen gehabt, zu den Thessalonichern zu kommen, daß ihn aber Satan daran gehindert habe. Es müssen also Verhältnisse in Thessalonich gewesen sein, welche die persönliche Anwesenheit des Apostels, wenn nicht absolut nothwendig, so doch in hohem Grade wünschenswerth machten. Welches diese Verhältnisse waren, spricht der Brief zwar nicht direct aus, läßt es aber deutlich durchblicken. Wenn nämlich der Apostel mit großem Nachdruck die Eigenthümlichkeit seines Auftretens als Prediger hervorhebt, wenn er betont, daß seine Predigt nicht bloß in Worten, sondern in Kraft und hl. Geist geschehen sei (1, 5), daß er nicht geschmeichelt, nicht Ruhm gesucht habe, daß er, obwohl er dazu das Recht gehabt, Niemanden wegen seines Unterhaltes zur Last gefallen, sondern denselben durch angestrengteste Arbeit sich erworben, daß er mit jedem Einzelnen in Belehrung und Tröstung sich abgegeben, daß das von ihm verkündete Wort nicht Menschenwort, sondern wahrhaft Gottes Wort sei (2, 3 ff.), so erkennt man leicht, daß er dieß nicht aus Selbstgefälligkeit thut, sondern weil er weiß, daß außer ihm bei den Thessalonichern noch Andere als Prediger thätig sind, die mit ihm in den angeführten Beziehungen in Contrast stehen. Daß diese Andern aber Juden[2] gewesen, ergibt sich aus der Natur der Sache, sowie aus dem heftigen Ausfall, den er 2, 14—16 gegen die Juden überhaupt macht. Wir müssen also annehmen, daß die Kirche in Thessalonich von jüdischen Missionären bedroht und beunruhigt war. Doch scheinen sich dieselben nicht direct an die dortigen Christen gewendet und unter ihnen

---

[1] 17, 34.

[2] Lipsius, Zweck und Veranlassung des ersten Thessalonicherbriefs Stud. u. Krit. 1854. S. 910. Hilgenfeld, Einleitung S. 241. Reithmayr S. 519. Pelt, Lünemann, Bisping, Hofmann zu 2, 14—16. „Die neuere Kritik hat sich zu sehr gewöhnt, den Paulinismus lediglich gegen den christlichen Judaismus kämpfen zu lassen. Aber mit Anfeindungen der außerchristlichen Juden hat Paulus selbst zu kämpfen gehabt (1 Thess. 2, 3 f. 14. 15. Gal. 5, 11. 2 Kor. 11, 34)" (Hilgenfeld S. 389).

Bekehrungsversuche angestellt zu haben; denn wenn dieß der Fall gewesen, so müßte die Polemik des Apostels gegen seine Gegner directer und auch mehr auf einzelne Sätze und Aufstellungen eingehend gehalten sein. Allem nach begnügten sich diese zunächst, auf die Heiden einzuwirken und dieselben zur Verfolgung der Christen aufzustacheln (2, 14; 3, 4), eine Annahme, die auch in der Natur der Sache begründet ist; denn der Haß pflegt in solchen Verhältnissen immer zuerst zu Gewaltmitteln zu greifen, ehe er sich dazu herabläßt, durch geistige Einwirkung aus dem Gegner einen Freund zu machen.

Wie gefährdet die Lage der Thessalonicher Gemeinde durch die Umtriebe der Juden wurde, geht daraus hervor, daß dem Paulus der Gedanke kam, seine dortige Arbeit möchte zu nichte gemacht werden, und daß er, da er selbst sie nicht besuchen konnte, von Athen aus den Timotheus dorthin schickte, um sie zu trösten und zu befestigen (3, 1—5). Wie es scheint, gelang es auch dem Timotheus, diese Aufgabe zum guten Theil zu lösen und die Berichte, die er von Thessalonich an den Apostel zurückbrachte, waren für diesen in hohem Grade erfreulich (3, 6—13). Doch ließen die Thessalonicher ihm auch den Wunsch ausdrücken, ihn selbst zu sehen, offenbar weil sie nur von seiner Auctorität die volle Beruhigung und Bestärkung erwarteten, die Timotheus ihnen hätte bringen sollen. Da aber der Apostel immer noch verhindert war, nach Thessalonich zu gehen, so entschloß er sich, ihnen zu schreiben. Die Berechtigung dazu konnte ihm kaum zweifelhaft sein, handelte es sich ja doch nicht um eine Evangelienschrift, sondern nur um einen Brief und sodann nahm die Kirche zu Thessalonich einen hervorragenden Platz ein nicht nur in Macedonien, sondern auch in Achaja (I. Thess. 1, 7), so daß die Bestärkung und Befestigung derselben ein großes kirchliches Interesse bildete.

Dazu kommt noch, daß an den Apostel bezüglich eines Specialpunktes, nämlich bezüglich der vor der Wiederkunft Christi Gestorbenen eine Anfrage gestellt worden, die Timotheus wahrscheinlich nicht vollständig zu beantworten im Stande gewesen (4, 13—18). Diese Anfrage machte jedenfalls eine schriftliche Auskunft nothwendig und hatte sich der Apostel einmal zu einer solchen entschlossen, so konnte er sich wohl auch über andere Gegenstände verbreiten, deren schriftliche Behandlung, wenn auch nicht geradezu als nothwendig, doch als sehr erwünscht erscheinen mußte, ja er konnte sogar diese in seinem Briefe in den Vordergrund rücken, während er den Punkt, der seine Berechtigung zum Schreiben unzweifelhaft machte, mehr nur als Episode behandelte.

2. Der Hauptzweck des Briefs, sowie er uns vorliegt, ist Tröstung und Bestärkung der Thessalonicher Kirche in ihrer durch die Umtriebe jüdischen Missionäre bewirkten gefährlichen Lage. Die Auskunft über das Geschick der vor der Wiederkunft Christi Gestorbenen erscheint nur als Nebenzweck, obwohl sie ohne Zweifel die Hauptursache für Abfassung des ganzen Briefes bildete. Mit dem Hauptzweck verbinden sich mehrfach mild ausgesprochene Rügen vorhandener Gebrechen, z. B. in Betreff der πορνεία (4, 3), in Betreff der Verhaltens gegen Vorgesetzte (5, 12), in Betreff der Nothwendigkeit für Alle, sich den Lebensunterhalt zu erwerben (4, 11) u. s. w., Gebrechen, von welchen wir annehmen müssen, daß sie durch Timotheus zur Kenntniß des Apostels gebracht wurden.

3. Abgefaßt muß unser Brief während des Aufenthalts Pauli in Korinth[1] sein; denn in der Aufschrift desselben nennt der Apostel außer sich selbst noch den Silas und Timotheus; diese beiden aber kamen nach act. 18, 5 von Macedonien her in Korinth mit Paulus zusammen. Wenn der Brief selbst (3, 1) ein früheres Zusammentreffen des Timotheus mit dem Apostel in Athen, von welchem die Apostelgeschichte nichts berichtet, voraussetzt, so kann das nur bei der Annahme, Lucas wolle vollständig erzählen, auffallend sein. Die Sache selbst hat natürlich keinen Anstand. Während des längern Aufenthalts Pauli in Athen konnte Timotheus, der ohnehin den Auftrag hatte, bald nachzukommen, von Beröa aus den Apostel in dieser Stadt aufgesucht und von ihm den Auftrag erhalten haben, nach Thessalonich zu gehen. Wenn aber die Apostelgeschichte über diesen Punkt schweigt, so erklärt sich das von selbst aus dem großen Interesse, welches ihr Verfasser hatte, die rührige Missionsthätigkeit, die der Apostel vermittelst seiner Gehülfen entfaltete, vor römischen Gerichten nicht zu verrathen.

Die Authentie unseres Briefes kann als unbeanstandet betrachtet werden. Die Gründe, welche Baur[2] gegen dieselbe vorgebracht, sind so sehr bloß subjectiver Natur oder beruhen auf falschen Voraussetzungen, daß sich nicht einmal die Mühe einer eingänglichen Discussion verlohnt[3].

§. 38.

Der zweite Thessalonicherbrief.

1. Die Veranlassung dieses kurzen Schreibens ist leicht zu erkennen. Der vorletzte Vers (3, 17) lautet: „Der Gruß von meiner, des Paulus Hand, was das Kennzeichen ist bei jedem Brief. So schreibe ich."

Es geht daraus hervor, daß der Apostel seinen Lesern ein Mittel an die Hand geben will, die Echtheit oder Unechtheit von Schriftstücken, die unter seinem Namen an sie gelangten, gehörig beurtheilen zu können. Das läßt vermuthen, daß der Versuch gemacht wurde, die Thessalonicher durch dem Apostel unterschobene Briefe zu täuschen. Diese Vermuthung erhält ihre Bestätigung durch 2, 2, wo der Apostel die Leser mahnt, sie sollten sich nicht wankend machen lassen, weder durch einen Geist (d. h. Aussprüche eines prophetisch Begabten), noch durch ein Wort (d. h. durch mündliche Verkündigung), noch durch einen Brief, als ob er von ihm wäre (ὡς δι' ἡμῶν), eine Stelle, welche die Existenz eines solchen Briefs offenbar voraussetzt und unmöglich auf den ersten Thessalonicherbrief[4] oder überhaupt auf ein von dem Apostel wirklich herrührendes Schreiben bezogen werden kann. Wir müssen also annehmen, daß die Gegner des Paulus unter seinem Namen in Thessalonich

---

[1] Wegen 3, 1 wurde früher die Abfassung vielfach nach Athen verlegt, das auch alte Unterschriften der griechischen Handschriften und der Peschito angeben (Maier S. 237).

[2] Paulus, 2. A. S. 94 f. Theol. Jahrbb. 1855. S. 141 ff.

[3] Selbst Hilgenfeld sagt, es sei kein Grund vorhanden, denselben dem Paulus abzusprechen (S. 246).

[4] Kern, Tüb. Z.-S. 1839. S. 150. Bleek S. 450.

einen Brief in Umlauf setzten, um Verwirrung in der dortigen Christengemeinde zu stiften, namentlich dadurch, daß der Tag des Gerichtes als nächst bevorstehend verkündet wurde. Daß diese Gegner die nämlichen waren, wie die, welche die Abfassung des ersten Briefes hervorriefen, also Juden, läßt sich nicht bezweifeln[1]. Das Mittel, zu dem sie gegriffen hatten, war ziemlich naheliegend, weil der Apostel seine Briefe zu dictiren und nur die Grußformel eigenhändig beizufügen pflegte. Waren die Thessalonicher über diesen Umstand nicht unterrichtet, so konnten sie den früher empfangenen Brief nicht benützen, um aus Vergleichung der Schriftzüge desselben Echtheit oder Unechtheit eines unter dem Namen des Apostels ihnen zugestellten Schreibens zu beurtheilen.

Demnach lag in Thessalonich ein Fall vor, der den Apostel zum Schreiben nöthigte, er mußte einerseits die Thessalonicher mit dem Kennzeichen seiner Briefe bekannt machen, andererseits aber auch den Inhalt des unterschobenen Briefes widerlegen.

Das erstere Bedürfniß war das drängendere, das zweite war weniger drängend, aber es nahm mehr Raum in Anspruch; deßwegen erscheint uns als der Hauptzweck des Briefes die Widerlegung der Behauptung, daß der Tag des Gerichtes unmittelbar bevorstehe. Hatte sich aber der Apostel einmal zum Schreiben entschlossen, so hinderte ihn nichts, auch noch andere Punkte herbeizuziehen, deren Behandlung ihm wünschenswerth erscheinen mochte.

Unter diesen macht sich besonders eine ausführliche Mahnung gegen Solche, welche unordentlich lebten und nicht arbeiteten, bemerklich (3, 6 ff.), im Übrigen aber geht der Brief über allgemein gehaltene religiöse und sittliche Belehrungen nicht hinaus, die, wie es scheint, mehr nur zu dem formellen Zweck aufgenommen sind, einen anständig ausführlichen Brief als ein erbauliches Ganzes herzustellen.

Noch bemerken wir, daß die Widerlegung der oben angeführten Behauptung von der Nähe des Gerichtstages für uns in ihren wesentlichen Theilen nicht mehr verständlich ist und zwar deßwegen, weil wir die maßgebenden Ausdrücke τὸ κατέχον (2, 6) und ὁ κατέχων (2, 7) nicht einmal mehr mit Wahrscheinlichkeit zu deuten vermögen[2]. Allein auch in der damaligen Zeit waren die, welche den mündlichen Unterricht des Apostels, auf welchen sich derselbe

---

[1] Hug glaubt, der Brief sei von einem Mitgliede der Gemeinde geschrieben, weniger aus böser Absicht als aus dem Bestreben, bei Einigen die Besserung zu beschleunigen (II, 294). Bleek sieht mit Theodoret 2, 2 nur als eine prophylaktische Maßregel an (S. 450 f.), Mangold (l. c. 451. Anm. 1) nähert sich wieder der Ansicht Hugs, „sonst hätte Paulus schärfer gegen eine solche Fälschung auftreten müssen."

[2] Die meisten Erklärer verstehen darunter das römische Reich (Haneberg S. 631. Anm.) oder einen bestimmten Kaiser desselben, Caligula (Grotius), Claudius (Döllinger, Christenthum u. Kirche S. 288). Gregor und Hieronymus berichten, der Antichrist komme, wenn das römische Reich, der κατέχων Pauli, aufhöre. In diesem Bericht waren sie testes fidei, wie Döllinger gezeigt hat (Rohling, Lit. Rundsch. 1876. N. 5). Tertullian Apol. 32: Vim maximam universo orbi imminentem ipsamque clausulam seculi acerbitates horrendas comminentem, Romani imperii commeatu scimus retardari. De res. 24: Tantum qui nunc tenet teneat, donec de medio fiat (2 Thess. 2, 7) quis, nisi Romanus status, cujus abscessio in X reges (Apoc. 17, 12) dispersa Antichristum superducet? Hilgenfeld nimmt an, daß unser Brief die Apokalypse voraussetze (S. 647. Z.-S. 1869. S. 441), während Reuß (S. 72) in dem κατέχον des römischen Reiches

in seiner Ausführung (2, 5) ausdrücklich beruft, nicht genossen hatten, in dieser Beziehung um nichts besser daran. Man darf aus dem Umstande, daß der Apostel sich entschloß, sich einer solchen Darstellungsweise, welche einer Geheimsprache gleichkommt, zu bedienen, mit voller Sicherheit schließen, daß derselbe Ursache hatte, bezüglich seines Briefverkehrs mit den Thessalonichern Mißtrauen zu hegen. Ohne Zweifel erklärt sich gerade daraus die Thatsache, daß beide Thessalonicherbriefe sich mehr in Allgemeinheiten bewegen und wenn sie sich auf Einzelheiten in den Zuständen und Verhältnissen der Adressaten einlassen, sie dieß mehr in anstreifender und anspielender als in erschöpfender Weise thun.

2. Die Abfassung des zweiten Thessalonicherbriefs ist ebenfalls in die Zeit des Aufenthalts Pauli in Korinth zu verlegen, weil in der Aufschrift neben Paulus noch Silvanus, d. h. Silas und Timotheus genannt sind. Die mehrfach aufgestellte Ansicht, daß der zweite vor dem ersten Brief abgefaßt sei[1], ist ohne genügendes Fundament und wird dadurch widerlegt, daß der Apostel im zweiten Brief (2, 15) sich auf einen von ihm an die Thessalonicher gerichteten Brief beruft. Daß aber außer unseren Thessalonicherbriefen noch mehrere von dem Apostel abgefaßt worden, die für uns verloren gegangen wären, daran darf nicht gedacht werden, indem jede positive Spur für eine solche Annahme fehlt[2].

§. 39.

Der Aufenthalt in Korinth und die Reise nach Jerusalem.

1. Aus dem Aufenthalt des Apostels in Korinth erzählt die Apostelgeschichte zunächst das Zusammentreffen desselben mit dem jüdischen Ehepaar Aquila und Priscilla, welche mit andern Juden unter Claudius aus Rom vertrieben ihr Gewerbe der Zeltmacherei betrieben. Der Grund, warum die Apostelgeschichte mehrfach dieses Ehepaar nennt, liegt wohl darin, daß dasselbe in Rom bekannt (Röm. 16, 3) und wahrscheinlich auch in irgend einer Weise in den Prozeß des Apostels verwickelt war.

Die übrigen Begebenheiten, die die Apostelgeschichte aus diesem Zeitraum berichtet, sind offenbar mit Rücksicht auf die römische Anklage ausgewählt,

---

einen nicht zu übersehenden Beweis des höheren Alters unseres Briefes erkennt. Schneckenburger (Böhmer in den Jahrbb. f. deutsche Theol. 1859. S. 405 ff.) hat nachzuweisen gesucht, daß Paulus im Antichrist die höchste Steigerung jüdischer Bosheit zeichne, deren Hervortreten bis jetzt noch durch die Existenz der Rechtsordnungen des römischen Staates zurückgehalten werde. Mangold (Bleek S. 453. Anm. 1) stimmt ihm bei, „eine solche eschatologische Grundanschauung gehört aber in die Zeit vor der Apokalypse und verträgt sich mit der paulinischen Abfassung des zweiten Thessalonicherbriefes."

[1] Grotius, Ewald, Laurent, Baur.

[2] Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefes ist in neuerer Zeit noch mehr bestritten worden als die des ersten (Hilgenfeld S. 642 ff.), allein der angebliche Widerspruch in der Eschatologie beider Briefe ist zu subjectiver Natur, als daß er das einstimmige Zeugniß der alten Kirche beseitigen könnte (Irenäus adv. haer. III, 7. Clemens Alex. Strom. V, 3. Tertullian c. Marc. V, 16 de resurr. c. 24. Vgl. Reuß 72 f.).

namentlich gilt dieß bezüglich der Anklage, welche die Juden gegen Paulus vor dem Proconsul Gallio, dem Bruder des Philosophen Seneca, vorbrachten[1].

Die Entscheidung, welche dieser fällte, wornach die Differenz zwischen Paulus und den Juden zu einer Angelegenheit erklärt wurde, mit welcher sich die römische Staatsgewalt nicht zu befassen habe, war ein Präjudiz von großer Bedeutung und bei dem Gewicht, das die Römer in ihrem Gerichtsverfahren auf Präjudizien zu legen pflegten, für die Christen von höchstem Werth.

Es tritt nicht nur hier, sondern auch anderwärts in der Apostelgeschichte hervor, daß Lucas darauf hinarbeitet, die Entscheidung des römischen Gerichts in dem Prozeß des Apostels möge in gleichem Sinne lauten. Die Veranlassung, daß die Juden in Korinth gegen Paulus auftraten, scheint lediglich in dem großen Erfolg gelegen zu sein, welchen seine Wirksamkeit dort errang und von einer Einwirkung der jüdischen Gegenmission auf die Einwohner von Korinth findet sich um diese Zeit noch keine Spur. In der That lautet auch die vor Gallio gebrachte Anklage ganz anders als in Thessalonich, nämlich nur auf eine dem mosaischen Gesetz widersprechende Doctrin bezüglich der Gottesverehrung, zum deutlichen Beweis, daß das in Palästina ausgegebene Schlagwort noch nicht bis in diese Gegenden gedrungen war.

2. Von Korinth reiste Paulus nach Jerusalem und zwar nach act. 18, 21 auf eines der jüdischen Feste, das nicht genauer bezeichnet wird[2]. Höchst wahrscheinlich war es nicht die Festfeier an sich, die den Apostel nach Palästina zog und zwar mit einer Beschleunigung, daß er der Bitte der Epheſiner, über deren Stadt ihn seine Reise führte, um längeres Verweilen Widerstand leistete, indem er ihnen erklärte, daß er auf jeden Fall (πάντως) diesem Fest in Jerusalem beiwohnen müsse, sondern ein anderer Umstand, der zwar weder von der Apostelgeschichte[3] noch sonst direct bezeugt, aber eben dadurch angedeutet ist, daß der Apostel die Reise für schlechthin unaufschiebbar erklärte. Dieß hätte der Fall nicht sein können, wenn er bloß Frömmigkeitsbedürfnisse zu befriedigen gehabt hätte, vielmehr muß hier von seiner Seite eine feste Zusage, auf einen bestimmten Termin in Jerusalem zu erscheinen, in der Mitte gelegen sein. Eine solche Zusage konnte der Apostel doch wohl nur andern Aposteln und zwar im Interesse der christlichen Sache gemacht haben; denn bei dem glühenden Eifer, mit dem er sich dem Missionsgeschäft unterzog, ist rein undenkbar, daß er nach andern Seiten hin Verbindlichkeiten eingegangen, die ihn an der Ausübung desselben hätten hindern können.

---

[1] Apostelg. 18, 13.

[2] δεῖ με πάντως τὴν ἑορτὴν τὴν ἐρχομένην ποιῆσαι εἰς Ἱεροσόλυμα fehlt bei ℵ. A. B. E. Minusc. und verschiedenen Versionen, auch bei der Vulgata, weßhalb Lachmann und Tischendorf es nicht aufgenommen haben. Aber die Weglassung erklärt sich daraus, daß man glaubte, die Reise nach Jerusalem sei nicht ausgeführt worden (cf. Meyer, Comm. z. d. St.; Bleek, Zeller, Wieseler, Hilgenfeld).

[3] Die Apostelg. sagt vorher: κειράμενος ἐν Κεγχρεαῖς τὴν κεφαλήν· εἶχεν γὰρ εὐχήν (18, 18), wobei bald Paulus bald Aquila als Subject betrachtet wird. Allein, wenn auch wahrscheinlich Paulus das Gelübde gemacht hat, so ist es doch kein Nasiräergelübde, weil dieß erst in Jerusalem gelöst werden konnte. Daher kann man in dieser Angabe der Apostelgeschichte auch nicht den Grund für die Reise nach Jerusalem (Hausrath II, 646) finden.

Wir haben daher anzunehmen, daß auf das fragliche Fest eine Zusammenkunft der Apostel in Jerusalem verabredet war, der sich Paulus nicht entziehen konnte und der Termin des Festes mochte wohl deßwegen gewählt worden sein, damit bei der Menge der Festbesucher die abgehaltene Versammlung leichter verborgen bleiben konnte.

Daß von einer solchen Apostelzusammenkunft weder in der Apostelgeschichte noch sonstwo direct etwas berichtet wird, kann nicht auffallen und noch weniger als Gegenbeweis gegen die Existenz derselben angeführt werden.

Drittes Kapitel.

Dritte Missionsreise.

§. 40.

Die Reise bis Ephesus und der Aufenthalt daselbst.

1. Der Aufenthalt des Apostels in Jerusalem scheint, wie sich auch der Lage der Sache nach nicht anders erwarten läßt, nur ganz kurze Zeit gedauert zu haben. Etwas länger verweilte nach act. 18, 23 Paulus in Antiochien, ohne daß wir übrigens über seine dortige Wirksamkeit etwas erfahren. Auch in Betreff der Weiterreise faßt sich die Apostelgeschichte sehr kurz und wohl auch absichtlich dunkel. Sie gibt nur an, daß der Apostel Galatien und Phrygien, überhaupt die oberen Gegenden durchreist habe und dann nach Ephesus gekommen sei.

Bevor indeß die Apostelgeschichte den Apostel in dieser Stadt auftreten läßt, berichtet sie kurz über die Thätigkeit, welche Apollos, Aquila und Priscilla vorher daselbst entfaltet hatten, ein Bericht, welcher offenbar den Zweck hat, zu zeigen, daß die christliche Bewegung in Ephesus, wie dieß wohl von den Anklägern des Paulus behauptet wurde, nicht von diesem ihren Anfang genommen habe. Den gleichen Zweck verfolgt die Erzählung act. 19, 1—7, daß Paulus in Ephesus bereits Johannesjünger angetroffen und ihnen die christliche Taufe ertheilt habe.

2. Nach II. Timoth. 4, 14 wurde ein abgefallener und vom Apostel aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossener (cfr. I. Timoth. 1, 20) Christ, Alexander aus Ephesus, für diesen während des Prozesses in Rom besonders gefährlich und zwar ohne Zweifel nicht als Ankläger, sondern als Zeuge. Wir müssen daher annehmen, daß der Aufenthalt des Paulus in Ephesus und in dem benachbarten Milet in jenem Prozesse eine hervorragende Rolle spielte, eine Annahme, welche nicht nur durch das Auftreten jenes Alexander, sondern auch durch anderweitige Andeutungen ihre Bestätigung findet. Daher ist die Erzählung der Apostelgeschichte bezüglich der Wirksamkeit des Paulus in Ephesus besonders einläßlich, freilich nur in Bezug auf solche Punkte, welche zur römischen Anklage in Beziehung stehen. Hieher gehört zuerst der Bericht über das Auftreten des Paulus gegen die Söhne des Hohenpriesters Skeuas, in Folge dessen die Zauber- und Wahrsagebücher in Ephesus zusammengebracht und

verbrannt wurden[1]. Die Apostelgeschichte hat diese Begebenheit aufgenommen, um zu zeigen, daß die Thätigkeit des Paulus in dieser Stadt eine für das römische Staatswesen nützliche war, indem er durchsetzte, was durch Senatsbeschlüsse und kaiserliche Befehle vergebens angestrebt wurde[2], nämlich die Unterdrückung des Zauber- und Wahrsagerwesens.

Die zweite hieher gehörige Begebenheit ist der Aufstand, welchen der Silberschmied Demetrius gegen den Apostel erregte und in Folge dessen Paulus nach mehr als zweijährigem Aufenthalt Ephesus verlassen mußte. Ohne Zweifel war es dieser Aufstand, welcher den Hauptanklagepunkt gegen den Apostel bezüglich seines Aufenthalts in Ephesus bildete, indem die Gegner die Anstiftung desselben dem Paulus zur Schuld legten.

Was wir über die sonstige Thätigkeit des Apostels in Ephesus aus der Apostelgeschichte erfahren, geht über Allgemeinheiten nicht hinaus. Einige nähere Andeutungen, auf die wir zurückkommen werden, geben uns der erste Korintherbrief, der Titusbrief und der erste Timotheusbrief, von welchen der erste und zweite noch in Ephesus, der dritte bald nach dem Abgang des Apostels aus dieser Stadt abgefaßt ist. Indessen scheint der Abfassung jener beiden Briefe die des Galaterbriefes vorausgegangen zu sein, auf welchen wir nun übergehen werden.

§. 41.

Der Galaterbrief.

1. Ueber den Ort und die Zeit seiner Abfassung enthält der Galaterbrief selbst keine Andeutung und die Apostelgeschichte, wie sie über die briefliche Thätigkeit des Apostels überhaupt schweigt, gibt in dieser Beziehung auch keinen Anhaltspunkt. Die Unterschrift „ἀπὸ Ῥώμης ἐγράφη“, die sich in einigen griechischen Textesmonumenten findet[3], entbehrt schon an sich jeder Auctorität und könnte auch deßwegen nicht aufrecht erhalten werden, weil einerseits im Galaterbrief jede Anspielung auf eine Gefangenschaft des Verfassers fehlt, während in den aus der römischen Gefangenschaft geschriebenen Briefen mit Nachdruck auf dieses Ereigniß hingewiesen wird, und weil andererseits das Schreiben seiner ganzen Haltung und seinem Tone nach in Mitte einer erfolgreichen Thätigkeit, die die Brust des Verfassers hob, abgefaßt sein muß.

Daher ist man für Bestimmung von Zeit und Ort der Abfassung des Galaterbriefs lediglich auf Vermuthungen angewiesen; doch vermag man auf diesem Wege zu einem ziemlich sicheren Resultat zu kommen.

Während der zweiten Missionsreise kann der Brief nicht wohl geschrieben sein, denn einmal ging sie durch Gegenden, mit welchen von Galatien aus nur wenig Verkehr statt hatte, und sodann passen die Voraussetzungen, die uns

---

[1] 19, 14 ff. Die Ἐφέσια γράμματα, d. i. Zauberformeln waren berühmt. Vgl. Winer, Bibl. R.-W. Zauberei; Marquardt, Alterth. IV. S. 123.

[2] Seneca Q. N. IV, 7. Plin. h. n. XXVII, 2, 617. Marquardt l. c. S. 131.

[3] Auch Theodoret (Praef. in epp. Pauli) und Hieronymus (Comm. in ep. ad Gal. 4, 20) versetzen den Brief in die römische Gefangenschaft. Victorin (Mai, Coll. nov. III, 2) gibt schon Ephesus an.

der Brief über das Treiben der Gegner des Apostels an die Hand gibt, nicht in diese Zeit. Ebenso kann er nicht nach dem Römerbrief bearbeitet sein, zu dem er sich offenbar wie die erstmalige Bearbeitung desselben Gegenstandes verhält.

Daher bleibt nichts Anderes übrig, als die Abfassung des Galaterbriefs in die Zeit des ephesinischen Aufenthaltes zu versetzen, eine Ansicht, welche in der Gegenwart fast allgemein geworden ist[1].

2. Die Veranlassung des Briefes ist aus ihm selbst leicht und sicher zu erkennen. In den von dem Apostel gestifteten galatischen Gemeinden waren Missionäre aufgetreten, welche dieselben von der Nothwendigkeit der Beschneidung zu überzeugen und dadurch zum Abfall zu bringen suchten, ein Unternehmen, das ihnen in ziemlich weitem Umfang gelungen sein muß.

Um ihren Zweck zu erreichen, läugneten sie zunächst die Auctorität des Apostels, indem sie einerseits hervorhoben, daß er nicht einmal von Christus selbst gesendet worden, und indem sie ihm andererseits die Auctorität der älteren Apostel entgegenstellten. Sodann aber lehrten sie die absolute Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes und aller einzelnen Bestimmungen, welche die damaligen jüdischen Schulen als in demselben begriffen festhielten (Galat. 4, 9 u. 10).

Man hält jene Missionäre vielfach für Christen[2] und glaubt sie gegenüber von den gewöhnlichen Judenchristen als eine besonders strenge Art derselben auffassen zu müssen[3]. Allein das ist offenbar ein Irrthum. Der Galaterbrief deutet nirgends an, daß die in demselben bekämpften Gegner Christen gewesen, sondern setzt überall voraus, daß die Annahme ihrer Doctrin einen Abfall vom Christenthum involvire. Wir müssen sie also für Juden halten. Dagegen spricht nicht, daß sie gewissermaßen auf einen christlichen Standpunkt sich stellten, indem sie sich auf die Auctorität der älteren Apostel beriefen und dem Paulus die Apostelwürde absprachen; denn das war sichtlich nur ein wohlausgedachtes Manöver, um den galatischen Christen die Stütze, welche sie für ihren Glauben in ihrem Vertrauen und ihrer Anhänglichkeit an Paulus besaßen, zu entziehen.

Die großen Fortschritte, welche die jüdischen Missionäre bei den Galatern machten, nöthigten den Apostel zum Einschreiten und da er nicht, wie er es wünschte (Galat. 4, 20), dieß persönlich thun konnte, so blieb ihm nur das Mittel der Schrift übrig.

So ist der Galaterbrief entstanden, der unter bloß formellem Gesichtspunkt betrachtet entschieden die hervorragendste schriftstellerische Leistung des Apostels bildet. In keinem andern Brief drückt sich die Empfindung so stark und so unmittelbar aus, wie in diesem, in keinem ist das Wort so scharf und feurig, die Polemik so schlagend und vernichtend. Allerdings muß auch anerkannt werden, daß diese Polemik einen ausgedehnten Gebrauch von der argu-

---

[1] Credner, Einleitung S. 359. Langen S. 107. Bleek (S. 487) glaubt eher Korinth annehmen zu müssen.

[2] Hausrath, Bleek, Hilgenfeld, Hofmann, Reithmayr, Bisping, Maier; Haneberg schwankt zwischen Juden und jüdisch gesinnten Christen (S. 632).

[3] Bleek (S. 489) nimmt mit Anderen an, daß diese Menschen wenigstens theilweise von Geburt Heiden gewesen seien, die sich aber selbst der Beschneidung unterworfen hatten.

mentatio ad hominem macht, indem sie sich, wie dieß die Eigenthümlichkeit der Gegner forderte, mit Vorliebe der Form rabbinischer Schuldialektik bedient. Allein dadurch wird der formelle Werth des Briefes nicht gemindert, sondern erhöht.

Was den Inhalt desselben anbelangt, so zeigt Paulus zuerst, daß er sein Apostolat unmittelbar von Christus erhalten, daß dieser Umstand, sowie seine Lehre überhaupt von den älteren Aposteln anerkannt worden, daß er sogar auf dem Grund der gemeinsamen Lehre von der Nichtverbindlichkeit des Gesetzes dem Petrus Widerstand geleistet, als dieser wenigstens äußerlich den Forderungen der Judaisten nachgab. Sodann weist er in einläßlicher dialektischer Entwicklung nach, daß das mosaische Gesetz keine selbständige Bedeutung habe und somit nicht rechtfertigen könne, sondern daß es nur Vorschule auf Christus sei. Sofort mahnt er die Leser, stehen zu bleiben in der Freiheit des Christenthums und nicht in die Knechtschaft des Gesetzes zurückzusinken. Endlich schließt er mit einer Reihe der eindringlichsten sittlichen Anordnungen. Bemerkenswerth ist noch, daß der Apostel die Galater (6, 11) auf die Form seiner Handschrift aufmerksam macht[1], ohne Zweifel auf den Grund der Erfahrungen hin, die er in Thessalonich gemacht hatte. Die Echtheit des Briefes ist nie beanstandet worden.

§. 42.

Der erste Korintherbrief.

1. Der erste Korintherbrief ist nur für uns der erste; demselben ging nämlich, wie wir aus I. Kor. 5, 9 ersehen, ein Schreiben des Apostels unter der gleichen Adresse voran, das für uns verloren gegangen ist. Diese Thatsache hat man zwar in einem falschen dogmatischen Interesse entweder geradezu zu leugnen[2] oder man hat wenigstens zu beweisen gesucht, daß der Brief, auf welchen sich der Apostel an der angeführten Stelle beruft, unser zweiter Korintherbrief sei. Allein das Erste steht im Widerspruch mit der klaren Aussage des Apostels selbst, das Andere im Widerspruch mit dem Inhalte des zweiten Korintherbriefs, der, wie wir sehen werden, nicht nur unsern ersten Korintherbrief, sammt dem verloren gegangenen, sondern möglicherweise noch einen weitern, ebenfalls verloren gegangenen zu seiner Voraussetzung fordert[3].

Ueber den Inhalt des geschichtlich ersten Korintherbriefs wissen wir nur soviel, daß er eine Mahnung enthielt, sich mit Hurern in keinen nähern Umgang einzulassen. Ohne Zweifel enthielt er noch Mehreres, allein es fehlen uns alle Mittel, in dieser Beziehung auch nur eine Vermuthung aufzustellen und in der gleichen Lage befinden wir uns bezüglich der Frage nach der Ver-

---

[1] Man schließt daraus, daß Paulus gegen seine Gewohnheit diesen Brief selbst geschrieben habe. Einige wollen nur 6, 11—18 als eigenhändigen Nachtrag gelten lassen (Holsten, Mangold).

[2] Chrysostomus, Theodoret, Theophylakt, Cornelius a L., Wolf, Baumgarten u. A.

[3] 2 Kor. 7, 8. Jetzt ist es unbestritten, daß der erste Korintherbrief der ältere von beiden sei (Weizsäcker, Jahrb. f. deutsche Theol. 1876. S. 605).

anlassung desselben. Daß der in armenischer Sprache erhaltene erste Korintherbrief apokryphisch ist, kann keinem Zweifel unterliegen[1].

2. Unser erster Korintherbrief ist, wie aus I. Kor. 16, 5—9 hervorgeht, abgefaßt gegen Ende des ephesinischen Aufenthaltes Pauli. Veranlaßt ist die Abfassung in erster Linie durch ein Schreiben, welches die korinthische Gemeinde an den Apostel richtete und durch drei Abgeordnete an denselben bringen ließ. Ein solches Schreiben erforderte eine ebenfalls schriftliche Beantwortung und der Apostel konnte sich um so leichter dazu entschließen, als er in jenen Abgeordneten zuverlässige Ueberbringer seines Briefes hatte. Auf diesen Umstand haben wir es ohne Zweifel zurückzuführen, wenn der Apostel sich nicht darauf beschränkte, bloß das Schreiben der Korinther zu beantworten, sondern in seinem Brief sich auch über Verhältnisse, welche er auf anderm Weg in Erfahrung gebracht, verbreitete.

Man darf nämlich nicht zweifeln, daß der Apostel die Abgeordneten aus Korinth über die dortigen Zustände ausfragte und von ihnen auch ohne Rückhalt Auskunft bekam. Außerdem waren es die Leute der Chloe, einer wahrscheinlich korinthischen Christin, die ihm über dieselben Zustände Nachricht gebracht hatten. Was er auf diesen Wegen erfuhr, war in vielen Beziehungen nicht tröstlich.

Es hatten sich Parteien gebildet, von welchen die eine dem Paulus, die andere dem Apollos, die dritte dem Petrus und endlich eine vierte Christus zu folgen vorgab. Die Unzuchtvergehen waren geblieben und in einem eclatanten Fall dieser Art war die Gemeinde nicht energisch genug eingeschritten. Es kamen Fälle vor, daß Christen ihre Streitigkeiten vor heidnische Richterstühle zogen, es gab Unordnungen beim Gottesdienst und besonders beim Abendmahl, auch Mißbrauch der Geistesgaben in verschiedener Richtung hatte sich gezeigt und Zweifel an der Möglichkeit der Todtenauferstehung müssen offen ausgesprochen worden sein.

Von allen diesen Dingen scheint das Schreiben der korinthischen Gemeinde selbst nichts enthalten zu haben, sondern ihre Anfragen bezogen sich zunächst auf Enthaltsamkeit in der Ehe und Virginität, und sodann auf das Essen von Götzenopferfleisch.

In beiden Beziehungen zeigte sich bei den Korinthern der beste Wille, aber auch Uebereifer, der namentlich aus Mißverständniß der Lehre des Apostels über das bevorstehende Gericht und die Nichtigkeit des Götzenthums hervorging. Man sieht aber leicht, daß die Punkte, über welche das Schreiben der Korinther Auskunft verlangte, materiell weniger wichtig waren, weit weniger ein schnelles und entschiedenes Einschreiten erforderten als die, welche der Apostel sonst in Erfahrung gebracht; und so zeigt auch der erste Korintherbrief die Erscheinung, daß gerade das, was die eigentliche Veranlassung zu seiner Abfassung bildete, mehr in den Hintergrund zurücktritt.

Am stärksten betont und am ausführlichsten bespricht der Apostel das Parteitreiben in Korinth, über dessen Ursprung und eigentliches Wesen wir

---

[1] Fabricius cod. apocr. N. T. III. p. 666 ff. Vgl. Maier, Commentar über den ersten Brief Pauli an die Korinther 1857. S. 4. Anm. 1.

vielfach im Dunkeln sind. Wir heben in dieser Beziehung für späteren Gebrauch nur soviel hervor, einmal daß die Entstehung einer nach Petrus sich benennenden Partei, sowie die Art und Weise, wie von diesem Apostel I. Kor. 9, 5 gesprochen wird, nicht zweifeln lassen, daß derselbe sich eine Zeit lang in Korinth aufgehalten[1] und sodann, daß die s. g. Christuspartei wahrscheinlich jüdischen Umtrieben ihren Ursprung verdankte, indem das Wort ὁ Χριστός nicht als eigentlicher Beiname Jesu, sondern in der allgemeinen Bedeutung „Messias" genommen zu sein scheint[2].

Die große Zahl von Gegenständen, über die der Apostel sich verbreitet, hat zur Folge, daß der erste Korintherbrief uns den tiefsten Einblick in die Zustände einer neu gebildeten christlichen Gemeinde gewährt.

Unter diesem Gesichtspunkte bildet er die wichtigste Quelle für die Geschichte des apostolischen Zeitalters, wie er auf der andern Seite von der höchsten praktischen Bedeutung ist wegen der großen Anzahl von Fragen des Dogma's und der kirchlichen Disciplin, die in demselben zur Entscheidung kommen.

Sprache und Darstellung des Briefes zeigen einen großen Wechsel der Stimmung von tiefer Trauer bis zu hoher Freude, vom strengsten Ernst bis zur liebevollen Freundlichkeit und das Befehlswort apostolischer Auctorität, durch welches kurz und bestimmt eine Entscheidung gegeben wird, wechselt mit gemüthvollen Ausführungen, in welchen sich die Belehrung zu den geringfügigsten Einzelheiten herabläßt, dann aber auch wieder zum erhabensten, wahrhaft poetischen Ausdruck sich emporschwingt.

Die Echtheit des Briefes ist nie angezweifelt worden.

§. 43.

Der erste Timotheusbrief.

1. Der erste Timotheusbrief bildet mit dem zweiten und dem Brief an Titus die Gruppe paulinischer Briefe, welche man Pastoralbriefe nennt, weil ihr Inhalt vorzugsweise in Anweisungen zu einer guten Verwaltung des kirchlichen Hirtenamtes besteht. Sie haben das Gemeinsame, daß sie zwar an einzelne Personen gerichtet, aber nicht für diese allein, sondern offenbar zu weiterer Mittheilung bestimmt sind, weßwegen man sie im Gegensatz zu den officiellen Gemeindebriefen officiöse nennen könnte.

---

[1] Dionysius v. Kor. (bei Eus. II, 28): Καὶ γὰρ ἄμφω (Πέτρος καὶ Παῦλος) καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον φυτεύσαντες ἡμᾶς ὁμοίως ἐδίδαξαν, was freilich Meyer für eine auf 1 Kor. 1, 13 basirte Fiction hält (Comm. S. 4). Dagegen Hilgenfeld, Z.=S. 1872. S. 358. Reischl, Heil. Schrift S. 683 Anm. n. Brüll, Q.=S. 1876. S. 275 (zum Clemensbrief c. 47).

[2] Vgl. Hilgenfeld, Einleitung S. 263 ff., der die verschiedenen Ansichten bespricht und sich wie Hausrath (II, 676) für die unmittelbare Christusjüngerschaft entscheidet. Bisping schließt sich dem hl. Augustinus an (de verb. Dom. serm. 13 „qui nolebant aedificari super Petrum, sed super petram). Maier denkt mit Andern an eine mystische Geisteserleuchtung (S. 15). Vgl. Mangold (Bleek S. 462. Anm. 2 ff.). Weizsäcker entscheidet sich für die leibliche Verwandtschaft, welche die als Gründer dieser Partei anzunehmenden Judenchristen geltend machten (Jahrb. f. d. Th. 1876. S. 612).

Diese Briefe hat seit alter Zeit ein eigenthümliches Loos getroffen. Da sie geschichtliche Situationen voraussetzen, über welche die Apostelgeschichte nichts berichtet, da sie sogar in einzelnen Punkten mit dieser in directem Widerspruch zu stehen schienen, so hat man schon frühe geglaubt, ihre Abfassung in eine Zeit versetzen zu müssen, über welche sich der Bericht der Apostelgeschichte nicht mehr erstreckt, also in die Zeit nach der Gefangenschaft des Paulus zu Rom. Um dieß thun zu können, hat man annehmen müssen, daß der Apostel aus dieser Gefangenschaft wieder befreit worden und eine Reise nach Kleinasien ausgeführt habe. Allein eine solche Reise ist anderwärts nicht bezeugt, sie ist vielmehr reines Product der Conjectur[1], um eine exegetische Schwierigkeit zu lösen. Dazu kommt, daß diese Schwierigkeit durch die fragliche Annahme nur beseitigt wird, um größeren Schwierigkeiten Platz zu machen. So setzt z. B. der erste Timotheusbrief wie der Titusbrief voraus, daß in den betreffenden Gegenden noch keine Bischöfe aufgestellt seien, eine Maßregel, welche nach act. 20, 17 ff. Paulus ziemliche Zeit vor seiner römischen Gefangenschaft in Asien und Griechenland durchgeführt hatte. Endlich ist zu bemerken, daß jene Schwierigkeit im Grunde eine eingebildete ist, indem sie auf der Voraussetzung beruht, daß der Verfasser der Apostelgeschichte vollständig erzählen wolle.

Es liegt also kein allgemeiner Grund vor, der zum Voraus nöthigen würde, die Abfassung sämmtlicher Pastoralbriefe in eine so späte Zeit zu versetzen und es hindert uns daher nichts, nach Maßgabe der Gründe bei dem einen oder andern auch eine frühere Abfassungszeit anzunehmen. Die Schwierigkeiten, welche man sich bei Bestimmung der Abfassungszeit der Pastoralbriefe unnöthigerweise machte, sowie die unglücklichen Auskunftsmittel, welche man zur Lösung derselben ergriff, haben in neuerer Zeit zu einer förmlichen Leugnung der Echtheit dieser Schriften geführt.

Den Anfang nahm diese Leugnung mit dem ersten Timotheusbrief[2], erstreckte sich aber bald auch auf die übrigen Pastoralbriefe und in diesem Verfahren ist wenigstens Consequenz anzuerkennen, denn es läßt sich nicht in Abrede ziehen, daß zwischen allen drei Pastoralbriefen ein enges Band der Verwandtschaft obwaltet und daß die wesentlichen Ausstellungen, welche einen treffen, auch bei den übrigen gemacht werden müssen. Außer dem Umstand, daß sich die Abfassung der Pastoralbriefe angeblich nicht in die bekannte Geschichte des Apostels einreihen lasse, ein Umstand, der bei jedem Brief besonders geprüft werden muß, macht man als Gründe der Unechtheit hauptsächlich geltend: einmal gewisse Eigenthümlichkeiten der Sprache, wornach in denselben Ausdrücke und Begriffe vorkommen, die in den übrigen paulinischen Briefen vermieden werden und sodann Eigenthümlichkeiten der Darstellung, wornach gewisse Wendungen und Redeweisen in allen Briefen sich vorfinden und der Schein entstehen soll, als ob der Verfasser sich selbst abschreibe und wornach

---

[1] Auf diese Frage wird §. 49 näher eingegangen.

[2] Schleiermacher, Ueber den ersten sogen. Brief des Paulus an Timotheus. Berlin 1807. Eichhorn (Einleitung III, 315 ff.). Baur, „Die sogen. Pastoralbriefe kritisch untersucht" 1835.

der streng systematische Gang der Auseinandersetzung vermißt werde, die einzelnen Momente derselben vielmehr nur äußerlich neben einander gestellt erscheinen.

In der Art und Weise, wie diese Ausstellungen vorgebracht werden, ist sicher Vieles übertrieben und nicht Weniges beruht auf oberflächlicher und selbst leichtsinniger Untersuchung. Allein etwas Wahres ist daran. Es läßt sich nicht leugnen, daß in Sprache und Darstellungsform sich die Pastoralbriefe von den übrigen paulinischen Briefen merklich unterscheiden. Der Fehler aber, den man in dieser Beziehung gemacht, ist der, daß man diesen Unterschied auffallend gefunden und nicht anerkannt hat, daß derselbe sich aus den verschiedenen Verhältnissen sowohl der Abfassung als der Adressaten mit Nothwendigkeit ergeben mußte. In der That wäre es das sicherste Zeichen der Unechtheit, wenn die Pastoralbriefe die oben angeführten Eigenthümlichkeiten im Gegensatz zu den übrigen paulinischen Briefen nicht zeigen würden. Die letzteren sind nämlich an ganze Gemeinden gerichtet und zum Vorlesen in den Versammlungen derselben bestimmt. Sie forderten also von selbst eine gehobenere Sprache und größere Sorgfalt in Disposition und Entwicklung des behandelten Stoffes. Die Pastoralbriefe, wenn auch eine Mittheilung derselben in weitere Kreise schon bei ihrer Abfassung in Aussicht genommen wurde, sind doch formell nur Privatbriefe und erlaubten daher eine Annäherung an die gewöhnliche Umgangssprache, den Gebrauch von Wörtern und Begriffen, die nur in derselben gäng und gäbe waren, und endlich eine lose und unsystematische Zusammenfügung der zur Darstellung gebrachten Gegenstände, so daß von einem Punkt des Dogma's leicht auf einen der Disciplin und von da wieder auf ein persönliches Verhältniß übergegangen werden konnte, wie es die Ideenassociation oder ein augenblicklicher Einfall erforderte. Auch der Umstand, daß in den beiden Timotheusbriefen gewisse Wendungen der Anrede oder der Ermahnung ähnlich oder gleich klingen, hätte nicht auffallen sollen, schon deßwegen nicht, weil der Titusbrief diese Erscheinung nicht zeigt und eben deßwegen geschlossen werden muß, daß in derselben eine in ähnlichen Verhältnissen immer wieder vorkommende Eigenthümlichkeit des persönlichen Verkehrs Pauli mit seinem Lieblingsschüler zum Ausdruck gelangt sei.

Endlich ist noch ein wesentlicher Punkt zu bemerken. Wenn der Apostel Angelegenheiten, welche doch zu weiterer Mittheilung bestimmt waren, in einem an einen Einzelnen und nicht in einem an die betreffende Gemeinde gerichteten Schreiben abhandelte, so ist zu schließen, daß dieselben besonders delicater Natur waren und sich zu schlechthin allgemeiner Mittheilung nicht eigneten. Deßwegen legt sich von selbst die Frage nahe, ob sich nicht die Vorsicht im Verfahren noch weiter, namentlich auch auf die Darstellungsweise erstreckt, oder mit andern Worten, ob der Verfasser sich nicht der Ausdrucksweise der disciplina arcani bedient habe. Diese Frage ist von den Bestreitern der Echtheit der Pastoralbriefe nicht von ferne aufgeworfen worden und wir dürfen also das Resultat, zu dem sie gekommen, schon mit Rücksicht auf einen wesentlichen Mangel der Untersuchung zurückweisen.

Wir haben sonach nicht die geringste Ursache, aus allgemeinen Gründen die Echtheit der Pastoralbriefe in ihrer Gesammtheit zu bezweifeln und können sonach jeden einzelnen für sich in dieser Beziehung einer Untersuchung unterziehen.

2. Die Situation, in welcher der erste Timotheusbrief entstanden ist, wird gleich durch den Anfang desselben (1, 3) hinlänglich klar gezeichnet. Wenn es hier heißt: „Ich habe dich aufgefordert, in Ephesus zu bleiben, da ich nach Macedonien abging," so ist das ohne Zweifel auf die definitive Abreise des Apostels in Folge des Aufstandes des Demetrius zu beziehen. Nach I. Kor. 16, 5 ff. hatte der Apostel im Plane, von Ephesus aus über Macedonien nach Korinth zu reisen und um das Pfingstfest diese Reise anzutreten. Vorher aber sollte noch Timotheus, welchen er nach Korinth geschickt hatte, zu ihm zurückkehren, was sicher kaum einige Tage vor dem zur Abreise bestimmten Termine möglich war.

Aus act. 19, 21 erhellt, daß der Aufstand des Demetrius in die Zeit fiel, wo der Apostel sich bereits zur Abreise zu rüsten anfieng. Doch unterliegt es keinem Zweifel, daß durch dieses Ereigniß die Abreise beschleunigt wurde und vor dem bestimmten Termin statthatte, um wie viel, läßt sich nicht ausmachen, jedenfalls aber nicht so früh, daß der Apostel dem Timotheus noch hätte eine Weisung nach Korinth zugehen lassen können, mit ihm an einem andern Orte, als in Ephesus zusammenzutreffen. Wir müssen also annehmen, daß Timotheus in den letzten Tagen des Aufenthalts Pauli in Ephesus von Korinth aus bereits dieser Stadt zuschiffte. Ob er den Apostel daselbst noch angetroffen, ist zweifelhaft. Der oben angeführte Ausdruck: „Ich habe dich aufgefordert" ꝛc. läßt auch die Deutung zu, daß der Apostel dem Timotheus eine mündliche Aufforderung durch Mittelspersonen zugehen ließ und diese Auffassung ist sogar die wahrscheinlichere.

Indessen ist die Annahme doch möglich und darf nicht geradezu als unwahrscheinlich zurückgewiesen werden, nämlich daß Paulus noch in den letzten Momenten seines Verweilens in Ephesus, vielleicht noch im Hafen dieser Stadt, persönlich mit Timotheus zusammengetroffen und ihm selbst mündlich den betreffenden Auftrag gegeben, aber nothwendig ist sie keineswegs, wie man aus Unkenntniß des griechischen Sprachgebrauchs behauptet hat. Darnach ist der Brief an den auf einen mündlichen Auftrag des Apostels hin in Ephesus weilenden Timotheus gerichtet und seine Abfassung ist in die Zeit zu verlegen, wo der Apostel nach Vollendung seines ephesinischen Aufenthalts auf der Reise nach Macedonien sich befand.

Gegen dieses Resultat wird nun geltend gemacht, daß es im Widerspruch mit den Angaben der Apostelgeschichte stehe; aus act. 19, 22 gehe nämlich hervor, daß Paulus vor seiner Abreise von Ephesus den Timotheus mit Erastus nach Macedonien vorausgeschickt habe und derselbe sei, wie aus act. 20, 4 erhellt, erst nach dem längeren Aufenthalt des Paulus in Macedonien und Achaja in seiner Begleitung wieder nach Asien zurückgekehrt, er könne also weder bei der Abreise des Paulus von Ephesus, noch beträchtliche Zeit nachher in dieser Stadt gewesen sein. Diese Einwendung hat Veranlassung gegeben zu der Annahme, Paulus habe während seines ephesinischen Aufenthaltes einen Ausflug nach Macedonien und Achaja gemacht und bei Gelegenheit dieses Ausflugs und nicht erst bei der definitiven Abreise von Ephesus sei unser Brief entstanden.

Diese Annahme, obwohl sie von gewichtigen Auctoritäten[1] gestützt wird

[1] Maier (S. 334) findet es wenigstens möglich, Reithmayr (S. 543), Wieseler

und an sich nicht unmöglich wäre, ist, wie man leicht sieht, doch nichts als eine Verlegenheitsauskunft. Außerdem verwickelt sie in fast nicht lösbare Schwierigkeiten; namentlich würde man bei ihr nicht einzusehen vermögen, warum der Apostel zum Schreiben genöthigt gewesen wäre. Deßwegen wäre sie auch nicht haltbar, selbst wenn sie erforderlich wäre, die angeführte Einwendung zu entkräften. Dieß ist aber nicht der Fall. Jene Einwendung beruht nur auf Schlüssen aus Angaben der Apostelgeschichte und diese Schlüsse haben zu ihrer Voraussetzung die Annahme von der Vollständigkeit der Erzählung in diesem Buche. Wir theilen diese Annahme nicht und somit steht für uns nichts im Wege, zwischen der act. 19, 22 und der act. 20, 4 erwähnten Reise des Timotheus eine Rückreise desselben nach Ephesus anzunehmen, wo derselbe einige Zeit sich aufgehalten, um später in Macedonien mit Paulus wieder zusammenzutreffen. Wenn die Apostelgeschichte von dieser Rückreise nichts berichtet, so ist das sicher nicht bloß ein Uebersehen, sondern eine förmliche Reticenz, die uns aber um so weniger auffallen kann, als wir deren Grund, wie wir bald sehen werden, noch recht gut zu erkennen vermögen. Cfr. Quartalschrift 1863 p. 120 ff.

3. Abgesehen von dem Aufstand des Demetrius, welcher den Apostel von Ephesus vertrieb, müssen der Wirksamkeit desselben in dieser Stadt zum Schluß noch andere Hindernisse entgegengetreten sein. Er bezeichnet I. Kor. 16, 9 selbst die Zahl der Gegner, die ihm um diese Zeit entgegentraten, als eine große und es ist ein schlagender Beweis von der Erbitterung des Kampfes, welcher gegen ihn geführt wurde, wenn er in demselben Brief (15, 32) sein Auftreten in Ephesus mit einem Bestienkampf in der Arena vergleicht. Auch der Umstand, daß Paulus bei der Rückreise nach Jerusalem an Ephesus vorbei segelte und die dortigen Presbyter nach Milet entbot, beweist, daß er Grund hatte, vor seinen dortigen Gegnern sich in Acht zu nehmen. Welcher Art diese Gegner waren, können wir zum Theil aus den Berichten der Apostelgeschichte über den Aufstand des Demetrius erschließen, die deutlich durchblicken lassen, daß Juden bei demselben eine hervorragende Rolle spielten. Allein Juden zu Gegnern zu haben, war für den Apostel nichts Ungewöhnliches. Es muß in Ephesus noch etwas Anderes hinzugekommen sein, das den Gegensatz gegen denselben verschärfte und zu einem besonders gefährlichen machte. In der That ersehen wir aus I. Tim. 1, 20, daß Paulus den Hymenäus und Alexander aus der Kirche ausschließen mußte und II. Tim. 2, 17 wird mit Hymenäus noch ein Philetus zusammengenannt zum deutlichen Beweise, daß auch gegen diesen der Apostel hatte strafend einschreiten müssen. Wir müssen also annehmen, daß noch während des Aufenthalts Pauli in Ephesus in der dortigen Gemeinde ein Abfall statthatte, dessen Umfang wir allerdings nicht mehr genau zu ermessen vermögen, von dem wir aber nach Analogie mit ähnlichen Fällen

(S. 311 ff.). Reuß S. 79 ff. Huther (Comm. S. 16). Auch der Verfasser hat sich früher für diese Ansicht entschieden (K.-L. v. Wetzer u. Welte VIII, S. 248), dieselbe aber schon früher wieder aufgegeben (Q.-S. 1863. S. 121 f.). Eine weitere Ausführung über die zweite persönliche Anwesenheit, an deren Thatsächlichkeit „die meisten neueren Exegeten und Kritiker einen Zweifel nicht mehr haben laut werden lassen", gibt mit besonderer Beziehung auf Hilgenfelds gegentheilige Ansicht Klöpper, Commentar über das zweite Sendschreiben des Apostels Paulus an die Gemeinde zu Korinth. Berlin 1874 S. 28 ff.

annehmen dürfen, daß er sich nicht mit einemmale vollzog, sondern daß nach förmlicher Ausscheidung der Häupter dieser Bewegung noch Anhänger derselben in der Gemeinde zurückblieben, die erst nach und nach dem förmlichen Abfall entgegenreiften. Daher werden wir es zu erklären haben, wenn der Apostel auf seiner Rückreise nach Jerusalem nicht erwarten durfte, daß die Christengemeinde zu Ephesus ihm, wenn auch nur vorübergehend, einen gesicherten Aufenthalt bieten könne, eben weil nicht alle Mitglieder derselben gleich zuverlässig waren.

4. Nach I. Kor. 16, 4 hatte der Apostel im Sinne, seine dritte Missionsreise in Korinth abzuschließen und sich von dort aus direct nach Palästina einzuschiffen. Er hielt, wie aus Röm. 15, 23; act. 19, 21 hervorgeht, seine Missionsaufgabe in diesen Gegenden für gelöst und wollte sich über Rom Spanien zuwenden. Es lag demnach außer seinem Plan, wieder nach Ephesus zurückzukommen und wir müssen daher annehmen, daß er die Absicht hatte, vor seinem Abgang aus dieser Stadt durch Aufstellung von Bischöfen seinem Missionswerk daselbst und in der Umgegend die Krone aufzusetzen. Da er aber durch den Aufstand des Demetrius genöthigt wurde, früher abzureisen, als er sich vorgenommen hatte, so konnte er auch jenes Geschäft vor seinem Abgang nicht mehr zur Ausführung bringen und er mußte daher seinen Plan abändern, er mußte, wenn auch nicht nach Ephesus selbst, doch in die Umgegend zurückkommen, um, wie er das wohl überall that, die Weihe und Einsetzung der zu Bischöfen ausgewählten Männer in eigener Person vorzunehmen. Da er aber aus Gründen, die wir früher erörterten, auf den bestimmten Termin in Jerusalem einzutreffen hatte, so konnte er voraussehen, daß er diesem Geschäft nur wenige Zeit widmen könne. Er konnte höchstens den Act der Weihe und Einsetzung vornehmen, die verwickeltere und zeitraubendere Aufgabe, die geeigneten Persönlichkeiten herauszufinden und zu bezeichnen, mußte er einem Andern überlassen und zwar wählte er dazu seinen vertrauten Lieblingsschüler und Mitarbeiter, den Timotheus.

Der Hauptgrund, warum dieser nach der Abreise Pauli nach Macedonien in Ephesus zurückbleiben sollte, ist sicher in nichts Anderem zu suchen, als weil er von dem Apostel zur Lösung jener Aufgabe ausersehen war.

Zu diesem Behufe hatte er aber Zweierlei nothwendig, nämlich eine Beglaubigung von Seite des Apostels bei der ephesinischen Gemeinde und sodann eine ostensible Instruction für sein Verfahren, um nicht der Parteilichkeit und Willkür bezichtigt zu werden. Beides sollte ihm durch unsern ersten Timotheusbrief gewährt werden und darin haben wir auch den Hauptzweck desselben zu suchen.

5. Die Abfassung dieses Briefes war aber keine einfache Sache, wie sich aus folgender Erwägung ergeben wird. So lange die Apostel bloß Presbyter aufstellten, machten sie von einer Berechtigung Gebrauch, welche der römische Staat dem Judenthum als einer religio licita gewährte und wenn auch zwischen einem jüdischen und christlichen Presbyter ein wesentlicher Unterschied obwaltete, so war er doch nicht derart, daß die römische Verwaltung, die ohnehin Christen und Juden gern vermengte, darauf ein Gewicht gelegt hätte. Mit der Aufstellung von Bischöfen aber ging die christliche Kirche nicht nur materiell, sondern auch formell über das Judenthum hinaus und gab sich eine hierarchische Organi-

sation, die durch die den Juden verliehenen Privilegien nicht gewährleistet war. Ein solcher Schritt war bei der argwöhnischen Politik des römischen Kaiserthums nichts weniger als gefahrlos, wie man am besten aus dem Umstande ersieht, daß die Apostelgeschichte der Bischöfe nur in einer den Eingeweihten verständlichen Weise erwähnt und es förmlich darauf anlegt, die von dem Apostel in Milet vorgenommene Bischofsweihe zu verhüllen (act. 20, 17).

Sonach bezog sich der Auftrag, den Timotheus von dem Apostel erhielt, auf eine Maßregel, welche sorgfältig geheim gehalten werden sollte und es liegt außer allem Zweifel, daß, wenn vor römischen Gerichten hätte nachgewiesen werden können, Timotheus habe sich mit Ausführung derselben beschäftigt, dieß für ihn die schwersten Strafen, vielleicht selbst die Todesstrafe nach sich gezogen hätte. Dieser Umstand mußte auf die Abfassung des Briefes von wesentlichem Einfluß sein und zwar um so mehr, als die Mitglieder der ephesinischen Gemeinde nicht alle in gleicher Weise Vertrauen verdienten. Der Brief mußte so gehalten sein, daß er, wenn auch sein Inhalt falschen Brüdern bekannt wurde, nicht als Beweisstück gegen den Timotheus gebraucht werden konnte. Darnach kann es uns nicht auffallen, wenn gerade das, was den Hauptzweck des Briefes bildet, nicht direct ausgesprochen ist.

In der That bildet die Instruction über das von Timotheus bei Auswahl der Candidaten für die Bischofswürde einzuhaltende Verfahren (3, 1—15) eine ganz allgemein gehaltene theoretische Auseinandersetzung, von der man gar nicht bemerken würde, daß sie speciell dem Adressaten gelte, wenn nicht am Schluß beigesetzt wäre: „Ich schreibe dieß, damit du wissest, wie du verkehren solltest (ἀναστρέφεσθαι) im Hause Gottes".

Diese Beifügung zeigt allerdings, daß, was derselben vorangeht, speciell für Timotheus bestimmt war, aber der Ausdruck „verkehren" ist so unbestimmt, daß man aus ihm nicht entnehmen kann, ob die gemeinte Ausführung des Apostels eine Directive für einen bestimmten Fall oder nur eine Belehrung im Allgemeinen bilden sollte. Es unterliegt keinem Zweifel, daß Timotheus durch seine Kenntniß der Verhältnisse und auf Grund der mündlichen Aufträge, die er, sei's mittelbar oder unmittelbar von dem Apostel erhalten, in der Lage war, genau zu wissen, wie er den Ausdruck zu deuten habe, während ein Anderer diese Deutung zwar zu errathen, aber nicht zu beweisen vermochte und ebendeßwegen bei einer etwaigen Anklage auf diese Stelle sich nicht berufen konnte.

Man sieht darnach, daß Paulus bei Formulirung des Hauptauftrags an Timotheus der Möglichkeit Rechnung zu tragen hatte, daß der Brief auch in unrechte Hände kommen könne. Mußte aber dieser Fall in Aussicht genommen werden, so genügte es nicht, wenn der eigentliche Auftrag nur in versteckter Weise gegeben wurde, es mußten, um das Schreiben eines Briefes an und für sich selbst zu motiviren, directe Aufträge in demselben enthalten sein.

Es versteht sich von selbst, daß sich diese Aufträge nicht auf die brennende Frage des Augenblicks beziehen, sondern entweder neutraler Natur oder so beschaffen sein mußten, daß, wenn etwa der Brief der römischen Obrigkeit ausgeliefert werden sollte, dieselbe einen guten Eindruck von der durch den Apostel und Timotheus vertretenen Sache bekommen könnte. Dieser Voraussetzung entspricht auch der Brief vollständig. Die Aufforderung, welche 2, 1 ff. mit Nachdruck als erste hervorgehoben wird, bezieht sich auf die ausnahmslose

Pflicht der Fürbitte für alle Menschen, namentlich für die Könige und alle obrigkeitlichen Personen. Die übrigen Aufträge sind Anweisungen, wie und was Timotheus zu lehren habe, was als Gelegenheit benützt wird, die einfachsten Grundlehren des Christenthums zur Darstellung zu bringen, natürlich nicht um den Timotheus, welcher sie sicher längst kannte, darin zu unterrichten, sondern um diesem für den Fall einer Anklage die Mittel an die Hand zu geben, sich über die Gegenstände seiner Lehrthätigkeit auszuweisen. Nur in Einem Punkt gehen die Aufträge über den Kreis dieser sehr unverfänglichen Ausführung hinaus, nämlich in der von 1, 3—20 sich erstreckenden Anweisung an Timotheus, den Umtrieben der jüdischen Gesetzeslehrer zu widerstehen. Allein auch diese Anweisung ist so unverfänglich als möglich gehalten, indem einerseits an dem Gesetze das Gute anerkannt, dieses Gute aber dem Evangelium vindicirt wird und andererseits das Lächerliche in den Doctrinen und Praktiken jener Gesetzeslehrer in den Vordergrund gestellt wird.

Somit dürfen wir von dem größten Theil des in unsern Brief aufgenommenen Lehrstoffes nicht erwarten, daß derselbe nach Inhalt und Form auf Unterweisung der Christen oder auf schulmäßige Bekämpfung der Juden berechnet, vielmehr ist er auf die Möglichkeit hin, daß der Brief vor der römischen Obrigkeit zum Nachtheil der christlichen Sache gebraucht werden könne, ausgewählt. Daher dürfen wir uns nicht wundern, wenn wir in dem Context fast durchgängig der Ausdrucksweise der disciplina arcani begegnen, daß die christlichen Ideen nicht in der Weise, die sie fordern, sondern in der, die sie noch zulassen, ihren Ausdruck finden, daß statt specifisch christlicher Bezeichnung gerne allgemein religiöse oder solche der damaligen officiellen Religiosität gewählt werden, daß die ethische Seite am Christenthum in den Vordergrund gerückt wird, während das Dogmatische mehr zurücktritt oder bloß andeutende Bezeichnung findet, daß das Christenthum überhaupt mehr unter den Gesichtspunkt einer bloßen Lehre gerückt wird, daß Timotheus selbst nicht als Kirchenbeamter, sondern nur als Lehrer und Vertreter einer Lehre erscheint u. s. w. In all' diesem aber erweist sich der erste Timotheusbrief als dem Zwecke, zu dem er unter den bestimmten Verhältnissen geschrieben wurde, ganz angemessen ausgearbeitet und die Eigenthümlichkeiten seiner Composition und Darstellung, weit entfernt ein Zeichen der Unechtheit zu sein, sind vielmehr als treues Spiegelbild der eigenthümlich schwierigen und verwickelten Verhältnisse zu betrachten, in welche die ephesinische Wirksamkeit des Apostels ausging[1].

§. 44.

Der Titusbrief.

1. Der Titusbrief steht mit dem ersten Timotheusbrief in enger Verwandtschaft, trifft mit demselben in so vielen Einzelheiten zusammen, daß er ungefähr zu gleicher Zeit wie dieser verfaßt sein muß. Somit haben wir,

[1] Der Brief wird schon von Polykarp (ad Phil. c. 4. 5. 12.) und Clemens von Rom (c. 54) benützt. Der Verfasser des Briefes an Diognet nimmt auf ihn Rücksicht (c. 11) und Theophilus von Antiochien (ad Autol. III, 14) schöpft aus demselben. Die späteren Kirchenväter, Irenäus, Clemens v. Alex., Origenes, Tertullian u. s. w. legen

da wir keine directen Nachrichten besitzen, die Abfassung dieses Briefes in die Zeit der Entstehung des ersten Timotheusbriefes zu versetzen, womit indessen eine vollkommene Gleichzeitigkeit nicht behauptet werden will, da die angeführten Eigenthümlichkeiten eine etwas frühere oder spätere Abfassung nicht ausschließen. Untersuchen wir, um über diesen Punkt in's Reine zu kommen, die Andeutungen, die der Brief selbst enthält und anderweitig bekannte factische Verhältnisse, so ergibt sich fast zur völligen Gewißheit, daß der Titusbrief vor dem ersten Timotheusbrief abgefaßt sei. Dafür spricht zunächst der Umstand, daß Titus nicht den Auftrag erhält, Bischöfe, sondern nur Presbyter und zwar κατὰ πόλιν, d. h. je einen in einer Stadt aufzustellen. Dabei ist freilich in Aussicht genommen, daß diese Presbyter später die bischöfliche Würde erhalten sollten, weßwegen der Apostel ausdrücklich von denselben die gleichen Eigenschaften fordert wie von Bischöfen; allein immerhin werden wir durch diese Beschränkung des Titus auf Einsetzung von Presbytern in eine frühere Zeit als die der Abfassung des ersten Timotheusbriefes verwiesen, wo es sich bereits um Aufstellung von Bischöfen handelte, also eine spätere Phase der kirchlichen Entwicklung eingetreten war. Allein früher als der Apostel seinen Aufenthalt in Ephesus nahm, kann der Brief auch nicht geschrieben sein, weil in 3, 13 Apollos als Christ eingeführt wird, der dieß nach act. 18, 24 ff. und 19, 1 vor jenem Zeitraum nicht geworden war. Ist aber der Brief während des Aufenthalts Pauli in Ephesus geschrieben, so ist die Abfassung desselben in die letzte Zeit dieses Aufenthalts zu verlegen; denn 3, 12 gibt der Apostel dem Titus die Anweisung, zu ihm nach Nikopolis zu kommen, weil er dort zu überwintern gedenke. Es muß also derselbe jedenfalls bereits mit dem Gedanken einer Abreise von Ephesus sich beschäftigt haben. Da aus Röm. 15, 19 hervorgeht, daß der Apostel vor Abfassung des Römerbriefs, also nach seinem Abgang von Ephesus bis Illyrien gekommen, so werden wir unter jenem Nikopolis die unter diesem Namen zum Andenken an die Schlacht von Actium gegründete Stadt in Epirus zu verstehen haben, über welche der Apostel ziehen mußte, um von Illyrien aus nach Korinth zu kommen [1].

Sonach muß der Titusbrief in einer Zeit geschrieben sein, wo der Apostel sogar schon seinen Reiseplan festgestellt hatte.

Diesem Resultat steht nicht entgegen, daß Titus 3, 13 den Auftrag erhält, für Zenas und Apollos eine Reisegelegenheit zu besorgen, während in dem in der letzten Zeit des Aufenhalts Pauli in Ephesus geschriebenen Korintherbrief 16, 12 ausdrücklich berichtet wird, daß Apollos trotz eifrigen Zuredens des Apostels sich nicht habe entschließen können, um diese Zeit nach Korinth zu gehen; denn im Titusbrief ist am angeführten Ort gar nicht, wie man es gerne auffaßt, gesagt, daß Zenas und Apollos sich gerade nach Korinth verfügen wollten, vielmehr ist die Möglichkeit offen gelassen, als Reiseziel dieser Männer jeden Ort zu denken, an welchen man von Kreta aus zu Schiff gelangen kann.

---

ihn ausdrücklich dem Paulus bei. Vgl. die äußeren Zeugnisse für die Pastoralbriefe bei Otto, die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe 1860. S. 373 ff.

[1] Hieron. praef. in Tit.: de Nicopoli quae in Actiaco litore sita. Tacit. (Ann. II, 53) und Plinius (H. N. IV, 2) zählen dieses Nikopolis zu Hellas (Achaja). Andere glauben, es sei von Nikopolis in Cilicien (Strabo XIV, 676. Ptolem. V, 8) die Rede (Maier S. 331).

Auch der Umstand, daß nach II. Kor. 2, 12 der Apostel nach seiner Entfernung aus Ephesus den Titus in Troas anzutreffen hoffte, kann keine Instanz gegen jenes Resultat bilden, denn es ist sehr wohl denkbar, daß der Apostel, sei's von Ephesus, sei's von irgend einem andern Hafenplatz Kleinasiens aus dem Titus den Auftrag zukommen ließ, statt in Nikopolis in Troas mit ihm zusammenzutreffen und den Weg dahin über Korinth zu nehmen, ja diese Annahme wird sogar nothwendig unter der Voraussetzung, die wir früher als die wahrscheinlichere gefunden haben, daß Paulus mit Timotheus in Ephesus nicht persönlich zusammengekommen. In diesem Falle hätte er die für ihn so wichtigen Nachrichten aus Korinth, die ihm Timotheus hätte bringen sollen, nicht entgegennehmen können und es wäre ihm kaum ein weiteres Auskunftsmittel geblieben als einen andern seiner vertrauten Schüler und Mitarbeiter nach Korinth zu beordern und ihm möglichste Beschleunigung der Reise anzuempfehlen. Zu diesem Behufe würde aber wohl kaum ein anderer mehr getaugt haben als Titus, dessen Wirksamkeit in Kreta ohnehin ihrem Ende sich näherte.

2. Die nächste Veranlassung zu Abfassung des Titusbriefs gab wohl die Reise des Zenas und Apollos nach Kreta, sowie das Bedürfniß einer weiteren Reisegelegenheit, welches sie hatten.

Um dieß zu verstehen, müssen wir etwas weiter ausholen.

Nach Titus 1, 5 ließ Paulus den Titus in Kreta zurück, um das von ihm angefangene Missionswerk auf dieser Insel zu vollenden. Von einem Aufenthalt des Paulus in Kreta aber berichtet die Apostelgeschichte nirgends etwas und wir haben daher kein festes Datum dafür, in welche Zeit wir jenen Aufenthalt zu setzen haben, ohne Zweifel, weil dieser Umstand den Gegnern des Apostels unbekannt geblieben war. Die erste und zweite Missionsreise bieten uns dafür keinen Raum dar, wohl aber hindert nichts, anzunehmen, daß Paulus, bevor er in Ephesus seinen Aufenthalt nahm, in Kreta gewirkt habe, im Gegentheil ist höchst wahrscheinlich, daß er sich nach Antritt der dritten Missionsreise von Antiochien direct auf der Kleinasien in der Mitte durchschneidenden Heerstraße nach Galatien begeben und von da, wie auch act. 18, 23 angedeutet ist, in einer der bei der ersten und zweiten Missionsreise eingehaltenen gerade entgegengesetzten Richtung die von ihm früher gestifteten Christengemeinden besucht habe. Bei dieser Reiserichtung kam er über Phrygien und Pisidien nach Pamphylien zurück und wenn er von hier etwa von Attalia aus den Seeweg nach Ephesus einschlug, mußte er bei der eigenthümlichen Schiffahrtsweise der Alten nach Kreta gelangen.

Sei dem aber wie ihm wolle, jedenfalls muß Paulus vor seinem Aufenthalt in Ephesus die Kirche in Kreta gegründet haben[1] und da er bei seinem Abgang den Titus dort ließ, so konnte dieser mit Apollos, dessen Bekehrung erst mit der zweiten Missionsreise in Ephesus eingeleitet und in Korinth vollendet worden war, persönlich nicht bekannt sein. Das Gleiche war ohne Zweifel

[1] Diejenigen Exegeten, welche eine weitere Reise nach Korinth annehmen (Schmid, Anger, Wieseler, Reithmayr, Otto u. A.), lassen Paulus auf dieser einen Ausflug nach Kreta machen. Freilich stehen dieser Annahme auch Bedenken entgegen (Huther S. 22), die sich bei der Voraussetzung einer zweiten Gefangenschaft am leichtesten heben (S. die Literaturangabe bei Maier S. 330. Langen S. 126).

auch in Betreff des Zenas der Fall. Beide Männer hatten also, um von Titus als Christen aufgenommen zu werden, ein Beglaubigungsschreiben des Apostels und zwar ein ostensibles nöthig, weil sie einer Schiffsgelegenheit bedurften, die ihnen wohl nur mit Beihülfe und Unterstützung der kretensischen Christengemeinde verschafft werden konnte. Ebenfalls ein ostensibles Schreiben erforderte der Auftrag, den der Apostel dem Titus ertheilte, nach Nikopolis zu kommen; denn dieser Auftrag entzog den Titus seinem bisherigen Wirkungskreise und er mußte gegenüber von der durch ihn bisher geleiteten Kirche seinen Abgang rechtfertigen können. Wenn aber der Apostel durch diese beiden Rücksichten zum Schreiben genöthigt wurde, so forderte, weil der Brief ein ostensibler sein sollte, sicher der Anstand, daß er ihm eine größere Ausdehnung gab und der Stoff hiefür konnte, obwohl specielle Bedürfnisse dringender Art nicht vorhanden waren, nicht fehlen. Da Titus seinen bisherigen Wirkungskreis verlassen sollte, so lag gewiß für den Apostel nichts näher als dem, was Titus bisher gethan, dadurch eine feierliche Bestätigung zu geben, daß er ihn aufforderte, es zu thun oder dießfalls gegebene frühere Aufforderungen wiederholte[1].

Unter dieser Voraussetzung erklärt sich die Erscheinung, daß der Inhalt des Briefes im Großen und Ganzen wenig Charakteristisches zeigt und nur in der scharfen Beurtheilung des kretensischen Volkes und in der Bekämpfung der Hinneigung desselben zum Judenthum hervorstechende Eigenthümlichkeiten darbietet.

Vom ersten Timotheusbrief unterscheidet sich der Titusbrief hauptsächlich darin, daß er nirgends das Gepräge der Zurückhaltung und das Streben nach Verhüllung manifestirt, das bei jenem so offen zu Tage tritt. Er ist vielmehr mit einer Offenheit und Zuversichtlichkeit gehalten, die den deutlichen Beweis liefert, daß für die kretensischen Christen von der römischen Obrigkeit nichts zu fürchten war. Dieß erklärt sich aus dem Umstande, daß Kreta keine selbständige Provinz bildete, sondern zu der Cyrenaica gerechnet wurde[2], weßwegen denn auch kein eigener Statthalter[3] auf dieser Insel residirte und darum auch wohl die römische Polizei auf derselben nur mangelhaft organisirt war.

§. 45.

Der zweite Korintherbrief.

1. Der zweite Korintherbrief scheidet sich ziemlich deutlich in zwei Hälften[4], von welchen die erste vor der in 7, 6 berichteten Ankunft des Titus, die zweite nach derselben abgefaßt sein muß. Doch läßt sich der Punkt, wo der erste

---

[1] Otto S. 360.

[2] K. L. v. Wetzer u. W. II, 913.

[3] Nach Flor. 3, 7. Livius epit. 99. 100 war Kreta seit 67 a. Ch. eine römische Provinz unter Proconsuln. Tac. Ann. III, 38: Non enim Tiberius ... Caesium Cordum, pro consule Cretae, postulaverat. XV, 20: an proconsulibus, qui Cretam obtinuissent.

[4] So auch Wieseler (vgl. Bleek S. 472), Klöpper. Gewöhnlich werden aus sachlichen Gründen drei Theile angenommen (Meyer, Bisping, Langen, Bleek): 1—7, Die Ver-

Theil formell aufhört und der zweite anfängt, nicht genau bestimmen, indem der Apostel es offenbar darauf anlegte, sein Schreiben als einheitliches Ganzes erscheinen zu lassen und demgemäß den Uebergang von dem einen Theil zu dem andern verwischte. Die nächste Veranlassung zur Abfassung des Briefes, beziehungsweise des ersten Theils desselben, bildeten die Nachrichten, welche Timotheus von Korinth gebracht hatte. Dieser wird nämlich in der Aufschrift (1, 1) als Mitgrüßender genannt und muß also inzwischen mit dem Apostel wieder zusammengetroffen sein. Den historischen Zusammenhang in dieser Beziehung haben wir uns ohne Zweifel in folgender Weise zu denken. Nachdem der Apostel Ephesus hatte verlassen müssen, ehe er die Aufstellung von Bischöfen hatte vornehmen können, faßte er ohne Zweifel den Entschluß, nach eingetretener Ruhe in dieser Stadt wieder in dieselbe zurückzukehren und jenes Geschäft in Ausführung zu bringen.

Da er nach I. Kor. 16, 5 ff. im Sinne hatte, direct von Korinth nach Palästina zu schiffen, so gedachte er wohl in einer kleinasiatischen Stadt, vielleicht in Troas, jenen Zeitpunkt zu erwarten, um dann auf kurze Zeit nach Ephesus zurückzukehren und nach vollbrachter Bischofsweihe dem gefaßten Reiseplan gemäß über Macedonien und Illyrien sich nach Korinth zu verfügen. In der Zwischenzeit sollte Timotheus die Auswahl der zum Episkopat geeigneten Persönlichkeiten vornehmen und nach Vollzug dieses Auftrags dem Apostel persönlich darüber Bericht erstatten.

In der That verweilte auch Paulus nach II. Kor. 2, 12 einige Zeit in Troas, wurde aber durch Rücksichten auf die Korinther[1] veranlaßt, nach Macedonien abzugehen. Wahrscheinlich war es hier, daß er seinen ursprünglichen Reiseplan veränderte und, um bälder nach Korinth zu kommen, sich vornahm, die Reise von dort nach Jerusalem so anzustellen, daß er wieder nach Ephesus und in dessen Nähe kam, um dort die vorbereitete Bischofsweihe vorzunehmen.

Timotheus, der ihm nachreiste, traf ihn ohne Zweifel erst in Macedonien wieder an und blieb von da in seiner Begleitung; denn nach Röm. 16, 21 war er bei Abfassung des Römerbriefs zu Korinth und nach act. 20, 4 kehrte er mit Paulus wieder in die Provinz Asien zurück. Später als Timotheus muß Titus bei dem Apostel in Macedonien eingetroffen sein. Da sich der Apostel im zweiten Korintherbrief mehrfach auf einen früheren Brief zurückbezieht in einer Weise, die auf unsern ersten Korintherbrief nicht zu passen scheint, so hat man angenommen, Titus habe an die Korinther ein Schreiben zu bringen gehabt, das für uns verloren gegangen wäre[2]. Diese Annahme

---

theidigung des apostolischen Amtes und der apostolischen Wirksamkeit; 8—9, Anordnungen wegen der Collecte; 10—13, polemische Rechtfertigung gegen die Pseudapostel. Vgl. Weizsäcker, Jahrb. f. d. Th. 1876. S. 636.

[1] Er traf den dort erwarteten Titus nicht an.

[2] Bleek, Studien u. Krit. 1830. S. 625 ff. Einleitung S. 469. Credner, Neander Ewald, Hilgenfeld (Einleitung S. 281), Klöpper, Mangold. Hausrath will sogar diesen Brief in den Kap. 10—13 unseres Briefes wieder gefunden haben (Der Vier-Kapitelbrief des Paulus an die Korinther 1870. Paulus S. 424 ff. Zeitgesch. S. 710 ff.). Der Streit darüber ist noch nicht beendigt. Vgl. Klöpper, Commentar S. 42 ff. Hagge, Die beiden überlieferten Sendschreiben des Apostels Paulus an die Gemeinde zu Korinth. Jahrb. für prot. Theol. 1876, III. S. 481 ff. Weizsäcker, Paulus und die Gemeinde in Korinth

ist nicht zum Voraus als eine unmögliche abzuweisen, aber sie ist auch nicht gehörig begründet, namentlich wenn es II. Kor. 2, 4 heißt, er habe ihnen aus großer Trübsal und Herzensangst unter vielen Thränen geschrieben, so läßt sich dieß ganz wohl auf unsern ersten Korintherbrief beziehen, an dem wir eben das als charakteristisch hervorheben mußten, daß er in sehr wechselnder Stimmung geschrieben sei und ein Gleiches gilt von den übrigen als Beweismittel gebrauchten Stellen [1].

2. Die Nachrichten, welche Titus und Timotheus über Zustände und Verhältnisse in Korinth brachten, waren für den Apostel sehr betrübend und mußten ihn insbesondere auch persönlich auf's Tiefste verletzen. Gerade seine Person war in Korinth zum Gegenstand böswilliger Angriffe gemacht worden.

Der erste Korintherbrief hatte durch die in mehreren Partien desselben hervortretende Strenge verletzt, ein Umstand, den die Gegner des Apostels auf die gehässigste Weise ausbeuteten, indem sie namentlich Parallelen zogen zwischen der Geschmeidigkeit seines persönlichen Auftretens und dem Ton, den er in seinem Brief angenommen [2], indem sie ferner die Verzögerung seines versprochenen Besuches auf eine Scheu, sich persönlich in Korinth zu zeigen, deuteten [3] und endlich selbst den angelegentlichen Eifer, mit welchem er sich um die im ersten Brief angeregte Collecte für die Christen in Palästina annahm, verdächtigten, als ob er damit nur selbstsüchtige Zwecke verfolge [4].

Die in solcher Weise gegen den Apostel auftretenden Gegner waren sicher nicht alle demselben principiell feindlich gesinnt. Einen guten Theil des in Korinth in Umlauf gesetzten Geredes wird man auf die den griechischen Demokratien unaustilgbar eingepflanzte Lust, alles Hochgestellte in den Staub zu ziehen, zurückführen können [5] und man kann sich auch des Eindrucks nicht erwehren, daß der an solche Proceduren nicht gewöhnte, in strenger Unterwürfigkeit unter Lehrer und Vorgesetzte erzogene Apostel wohl Manches schwerer aufgenommen, als es eigentlich gemeint war. Indessen ist doch auch ganz deutlich, daß Paulus in Korinth principielle Gegner gehabt. Die im ersten Brief nur oberflächlich berührte Christuspartei [6] scheint sich inzwischen förmlich als Product jüdischer Sendlinge entpuppt und dem Apostel förmlich den Gehorsam aufgekündigt zu haben und zwar unter Berufung auf die älteren Apostel, von welchen jene Sendlinge gefälschte Empfehlungsbriefe vorwiesen [7]. Wahrscheinlich bildete auch diese Partei den Herd der Umtriebe gegen das Ansehen des Apostels und benützte zufällige Mißstimmungen der korinthischen

---

Jahrb. für deutsche Theol. 1876. IV, S. 603 ff. Er ist der Ansicht, daß der vom Apostel erwähnte Brief nur ein anderes zwischen unseren beiden Briefen liegendes Schreiben sein könne, welches einen viel mehr persönlichen und zugleich heftigen Charakter gehabt habe. l. c. S. 624.

[1] 2, 1. 3. 2, 5—11. 7, 8 f. 5, 13. 11, 1. 5. 13. 12, 11.

[2] 10, 1. 9.

[3] 1, 15 f. 23.

[4] 8, 19 ff.

[5] Vgl. Hausrath II, 616. 663 ff.

[6] 1 Kor. 1, 12.

[7] 2 Kor. 3, 1 ff. 11, 13.

Gemeinde, um zunächst ihn bei derselben gründlich verhaßt zu machen, sodann aber an seine Stelle die aus Palästina gekommenen falschen Apostel zu setzen.

Darnach lag für den Apostel Grund genug vor, an die Korinther ein neues Schreiben zu erlassen. Zwar hatte er im Sinn, bald selbst nach Korinth zu kommen, aber eben weil die Art seines schriftlichen Verkehrs im Gegensatz zu seinem persönlichen Auftreten zum Gegenstand der Verleumdung gemacht worden, mußte er vorher schriftlich sich aussprechen, um nicht seinen Gegnern durch scheinbare Bestätigung ihres Vorwurfs in die Hände zu arbeiten. Darnach kann man auch nicht irgend einen bestimmten einzelnen Punkt als Veranlassung unseres Briefes bezeichnen, weil es bei Abfassung desselben in erster Linie darauf ankam, auf thatsächlichem Wege die von dem Apostel eingehaltene Art des schriftlichen Verkehrs zu rechtfertigen.

Demgemäß ist der Inhalt des Briefs ein sehr mannigfaltiger und der Zusammenhang der einzelnen Theile mehrfach nur ein sehr loser. Zuerst berichtet der Apostel über die neuerdings in Ephesus erlittene Verfolgung, dann erklärt er die Ursache, warum er die Korinther noch nicht besucht habe, vertheidigt und mildert zum Theil die Bestimmungen, die man im ersten Brief zu hart gefunden. Sofort zeigt er in einläßlicher Betrachtung die Art seines Dienstes am Evangelium, führt zugleich die Gründe auf, welche seine Berechtigung zum Apostolat gewährleisten. Indem er weiter die freudigen Empfindungen darlegt, welche die Ankunft des Titus in ihm hervorgerufen, kommt er noch einmal auf die Gründe seines strengen Auftretens im früheren Briefe zurück und geht über auf die Rechtfertigung und Empfehlung der Collecte für Jerusalem. Endlich setzt er mit immer steigender Lebhaftigkeit der Rede auseinander, daß er abwesend und in brieflichem Verkehr nicht anders sei als in persönlicher Anwesenheit, hebt im Gegensatz zu der Verdächtigung der falschen Apostel seine Verdienste, seine Arbeiten und Mühen für das Evangelium und die außerordentlichen Gnaden hervor, die er von Gott empfangen, weist in schneidender Kürze die Beschuldigung wegen Mißbrauchs der Collecte für eigene Zwecke ab und schließt endlich mit Drohungen, jedoch ohne es zu unterlassen, noch freundliche Worte der Mahnung und Begrüßung beizufügen.

Der zweite Korintherbrief läßt am tiefsten in die hohe, edle Seele des Apostels blicken. Es ist keine Fiber des Herzens, welche nicht in demselben berührt wird. Der Ausdruck ist wunderbar schön und der wechselnden Empfindung angemessen, bald elegisch klagend, bald ruhig discutirend, bald in furchtbarem Ernste sich erhebend und die Gegner zerschmetternd.

Die Echtheit des Briefes ist nie angefochten worden [1].

§. 46.

Der Römerbrief.

1. Der Römerbrief ist nach 15, 25 abgefaßt zu einer Zeit, wo der Apostel im Begriff stand, mit dem Ertrage einer unter den Christen in Ma-

[1] Erst in neuester Zeit wurde der Abschnitt 6, 14—7, 2 ohne Grund angefochten von Ewald (Sendschreiben des Apostels Paulus S. 240 f.) und Holsten (zum Evangelium des Paulus und Petrus S. 387. Anm.) Br. Bauer sei nur nebenbei genannt.

cedonien und Achaja veranstalteten Collecte nach Jerusalem zu gehen. Da nach I. Kor. 16, 1 ff.[1] diese Collecte in Korinth abgeschlossen werden sollte, so legt sich die Vermuthung nahe, daß der Römerbrief in dieser Stadt entstanden sei und dieselbe erhält ihre Bestätigung dadurch, daß der Brief ein Empfehlungsschreiben sein soll für eine Diakonissin Phöbe aus Kenchreä, einer der Hafenstädte Korinths (cfr. Röm. 16, 1)[2]; der Apostel muß also wieder nach Korinth gekommen sein. Ob er aber von Macedonien ohne Zwischenaufenthalt über Illyrien dorthin reiste, oder ob er seinen im Titusbrief ausgesprochenen Vorsatz, in Nikopolis zu überwintern, ausgeführt habe, läßt sich mit Sicherheit nicht mehr ausmachen; denn die Apostelgeschichte ist über den Aufenthalt des Paulus in Macedonien und Griechenland so schweigsam als irgendwo und gibt nur die bestimmten Notizen, daß derselbe im letzteren Lande drei Monate gedauert habe und daß der Apostel durch eine Nachstellung der Juden bewogen wurde, statt zur See nach Syrien zu reisen, den Weg über Macedonien einzuschlagen[3].

Erwägt man die große Schonung, mit welcher Lucas überall die Juden behandelt, so muß man aus dem Umstande, daß er, wenn auch nur ganz allgemein, diese Nachstellung signalisirt, schließen, daß dieselbe in einer Frevelthat bestanden, für die der gerichtliche Beweis zu führen gewesen. Darin werden wir auch die Ursache zu suchen haben, warum die Apostelgeschichte den Aufenthalt des Paulus in Korinth nicht erwähnt. Die Ankläger des Letzteren werden sich sicher gehütet haben, in ihrer Anklage auf diesen Aufenthalt einzugehen, um nicht ihre eigenen Leute in Gefahr zu bringen, und wenn sie schwiegen, hatte auch der Verfasser der Apostelgeschichte keinen Grund zu reden.

2. Die nächste äußere Veranlassung zur Abfassung des Römerbriefes scheint die Reise der Diakonissin Phöbe nach Rom gebildet zu haben, welche einen Empfehlungsbrief für dieselbe an die dortige Christengemeinde nöthig machte. Außerdem hatte der Apostel den Römern anzukündigen, daß er nach Vollendung seiner Reise nach Jerusalem über ihre Stadt nach Spanien reisen und dann von ihnen die Verschaffung einer Reisegelegenheit in Anspruch nehmen werde (15, 24). Es hatte also Paulus wohl eine Veranlassung, das für die Phöbe nothwendig gewordene Empfehlungsschreiben zu erweitern und demselben Worte der Ermahnung und Belehrung, wie sie einem Apostel geziemten, beizufügen.

Allein wenn man den Römerbrief auch nur oberflächlich ansieht, so muß man sogleich erkennen, daß derselbe nicht als bloße Erweiterung eines Empfehlungsbriefes aufgefaßt werden kann. Die Ausführungen, die der Apostel in demselben gibt, können schon wegen ihres Umfangs und ihrer Einläßlichkeit unmöglich als bloß beiläufige betrachtet werden, und sie lassen auch sonst er-

---

[1] 2 Kor. 8, 6 ff.

[2] 16, 23 fügt Paulus einen Gruß von Erastus bei, den er οἰκονόμος πόλεως nennt. Weil von ihm aber 2 Tim. 4, 20 gesagt wird, daß er in Korinth zurückgeblieben sei, so ist es sehr wahrscheinlich, daß er dort seinen ständigen Aufenthalt hatte. Der 16, 23 erwähnte Cajus wird mit dem 1 Kor. 1, 14 identisch sein und auch die 16, 21 genannten Begleiter (Timotheus, Sosipatros) dürften für Korinth sprechen. Schon Origenes (Explan. in ep. ad Rom. praef.) machte darauf aufmerksam.

[3] Apostelg. 20, 3.

kennen, daß sie um eines selbständigen Zweckes willen gegeben sind. Welches aber dieser Zweck sei, darüber haben wir weder äußere Nachrichten, noch auch gibt uns der Apostel selbst eine directe Auskunft; denn als eine solche können wir die ganz allgemein gehaltene Aeußerung (1, 11), daß er wünsche, ihnen eine geistige Gnadengabe (χάρισμα πνευματικόν) mitzutheilen, doch sicher nicht ansehen. Wir müssen also theils aus Andeutungen des Briefes selbst, theils aus den geschichtlichen Verhältnissen desselben seinen Zweck zu ermitteln suchen.

3. In dieser Beziehung aber ist entscheidend, daß der Apostel nach 7, 1 seine Ausführungen auch auf solche berechnet hat, welche das Gesetz kennen, wobei es nach dem Zusammenhang keinem Zweifel unterliegt, daß wir diesen Ausdruck im strengen Sinn, nicht bloß von einer Kenntniß, welche man sich etwa durch Lesung der Bücher Mosis verschaffen konnte, sondern von einer solchen, welche die Frucht regelrechter rabbinischer Unterweisung war, zu verstehen haben. Fragt man nun, woher eine solche Kenntniß in der römischen Kirche entstehen konnte, so wird, da in Rom sicher nie Rabbinenschulen bestanden, keine Antwort übrig bleiben, als daß dieselbe sich nicht in ihrem Schooße entwickelt haben könne, sondern von außen in sie hineingebracht worden sein müsse. Dieß hätte nun auf zweierlei Weise statthaben können, nämlich einmal durch Bekehrung rabbinisch gebildeter Männer zum Christenthum und sodann dadurch, daß jüdische Gesetzesgelehrte von ihrem Standpunkt aus bezüglich der Mitglieder der römischen Kirche Bekehrungsversuche unternommen und zu diesem Behufe sie mit dem Gesetz nach ihrer Auffassung desselben bekannt gemacht hätten[1].

Daß von diesen Alternativen nur die letztere zulässig sei, erhellt aus dem zweiten Kapitel. Hier geht der Apostel, nachdem er in großen Zügen die Verwerflichkeit des Heidenthums dargelegt, auf die Bekämpfung des Judenthums über, führt aber dieselbe sogleich in directer Anrede ein und geißelt schonungslos das anspruchsvolle Wesen, mit welchem sich jüdische Gelehrte als ausschließliche Träger aller Weisheit und Verkündiger der allein wahren Religion aufthaten.

Man sieht daraus deutlich, daß die von dem Apostel so ungünstig geschilderten Persönlichkeiten seinen Lesern wohl bekannt waren und daß er selbst in ihnen die Gegner erblickte, die er zu bekämpfen hatte. Wir haben also anzunehmen, daß die römische Kirche von jüdischen Gesetzesgelehrten bearbeitet wurde, und zwar sicher zu keinem anderen Zwecke, als um sie zum Abfall zum Judenthum zu bringen. Darin aber lag für diese Kirche keine geringe Gefahr. Aus dem Marcusevangelium geht hervor, daß bei Gründung der römischen Kirche allerdings der Gegensatz des Christenthums gegen das Judenthum scharf hervorgehoben wurde, allein es war in dieser Richtung doch haupt-

---

[1] Weizsäcker (Jahrb. für deutsche Theol. 1876. II, S. 258) bemerkt zu dieser Stelle: „Auch bei dieser Bemerkung des Apostels ist es nur oberflächlicher Schein, daß wir durch sie auf jüdische Leser geführt werden. Wir wissen aus Paulus' Briefen genau, daß der νόμος allen Christen hinlänglich bekannt gemacht wurde." Er findet überhaupt, „daß der Judaismus in seiner eigentlichen Gestalt nicht in der Gemeinde einheimisch ist, sondern eben eingeführt wird. Es gilt daher, die Lehre desselben abzuwerfen, aber noch nicht seine practischen Folgen; practischen Boden hat er noch nicht gewonnen" (S. 263. 279 ff.).

sächlich nur das lächerliche und lästige Observanzenwesen in Bezug auf Fasten, Reinigung, Sabbatfeier u. s. f., das betont wurde, ein Gegenstand, in Bezug auf welchen es leicht wurde, den Vorzug des Christenthums vor dem Judenthum zu begründen. Auf die tieferen Differenzpunkte scheint man nicht eingegangen zu sein und gerade das, worin das Judenthum seine relative Berechtigung hatte, nicht gehörig gewürdigt zu haben.

Das war aber ein schwacher Punkt, der als solcher der Scharfsicht gelehrter Juden nicht entgehen konnte; an solchen aber fehlte es in Rom um diese Zeit keineswegs. Je mehr in Palästina die Anschauungen des Judäerthums durchgeführt wurden, je näher der Zeitpunkt schien, die jüdische Theokratie wieder in alter Herrlichkeit aufzurichten, um so fieberhafter wurde die Thätigkeit, das Judenthum zu verbreiten und soviel als möglich Heiden für dasselbe zu gewinnen. Daß bei dieser Propaganda die Hauptstadt der damaligen Welt, Rom, nicht außer Acht gelassen wurde, versteht sich von selbst, und in der That müssen die Missionsbestrebungen der Juden dort nicht geringe Erfolge gefunden haben[1], wie daraus hervorgeht, daß Seneca, der Vormünder des Nero, sie in einer eigenen, für uns verloren gegangenen Schrift „de Judaeis" bekämpfte, daß Poppäa, die Gemahlin des Nero, Proselytin wurde[2] und überhaupt der Hof dieses Kaisers zum Judenthum neigte. Solche Erfolge aber bewiesen hinwiederum, daß jüdischerseits tüchtige und gelehrte Männer wirksam gewesen.

Daß aber von diesen die römische Kirche unbeachtet gelassen worden, darf man sicher nicht annehmen, vielmehr wird man voraussetzen müssen, daß gerade diese von den gelehrten Juden am heftigsten bekämpft worden sei[3].

4. Der Weg, den sie dabei einschlugen, war ohne Zweifel der, daß sie die das Observanzenwesen betreffenden Fragen als solche bei Seite ließen und auf die Principien zurückgingen, auf welchen jene beruhten. In dieser Beziehung war wohl der erste Punkt, den sie geltend machten, daß das jüdische Volk es sei, dem die göttlichen Offenbarungen anvertraut worden (Röm. 3, 2). Daraus mögen sie dann abgeleitet haben, daß das Gesetz als göttliche Offenbarung allein und ausschließlich in Betracht komme in der Frage der Rechtfertigung des Menschen vor Gott, daß die Geltung desselben eine absolute und ewige sei, und daß die den Vätern gewordenen Verheißungen nur den Juden zu Gute kommen, nicht aber, wie dieß von Seite der Christen geschehe, ohne Forderung der Beschneidung auch auf die Heiden ausgedehnt werden dürfen.

Solche und ähnliche Einwendungen konnten wohl nicht ohne tieferen Eindruck auf einen Theil der römischen Christen bleiben. Gewiß hatte mancher derselben durch die Predigt des Petrus sich bekehren lassen, ohne von dem Judenthum mehr zu kennen als das, wodurch es sich lächerlich und lästig zugleich machte, nämlich seine Observanzen, und hatte dem Christenthum den Vorzug wohl nur deßwegen gegeben, weil es diesen Observanzen entgegentrat,

---

[1] Hausrath III, 78 ff. Schürer S. 625.
[2] Tac. Ann. XVI, 6. Juv. 6, 544. Joseph. Antt. XX, 8, 11.
[3] Vgl. Eichhorn, Einl. in d. N. T. III, 1 S. 206 ff.

während es doch sonst alles bewahrte, was den Heiden als ein Vorzug der jüdischen Religion erscheinen konnte.

Man kann sich leicht denken, wie gefährlich für solche Leute jene Einwendungen werden mußten, wenn sie ihnen als im Alten Testamente, dessen Auctorität auch sie anerkannten, begründet entgegengebracht und durch alle Künste rabbinischer Gelehrsamkeit unterstützt wurden. Nun aber ist höchst wahrscheinlich, daß sich damals in der römischen Kirche kein Mann fand, der den gelehrten Kampf mit den Missionären des Judenthums aufzunehmen und ihnen mit gleichen Waffen entgegenzutreten im Stande gewesen wäre. Petrus, der diese Kirche gegründet, war nicht rabbinisch gebildet, und seine Schüler kamen sicher nicht über den Meister hinaus, überhaupt war unter allen Aposteln nur ein einziger, welcher sich diese Bildung schulmäßig erworben hatte, nämlich Paulus, und es ist gewiß keine gewagte Vermuthung, wenn wir annehmen, daß in der römischen Kirche der Wunsch auftauchte, dieser Apostel möchte nach Rom kommen, um mit der eigenthümlichen Begabung, über die er zu verfügen hatte, dort wirksam zu sein; denn bekannt war er, sowie seine Lehrweise in Rom sicher, wie schon daraus erhellt, daß er Röm. 3, 8 gegen die Römern bekannte Mißdeutungen seiner Grundsätze Verwahrung einlegt. Auch läßt die Art und Weise, wie er 1, 13 seinen Lesern bekannt gibt, daß er sich oft vorgenommen, sie zu besuchen, aber bisher verhindert worden sei, darauf schließen, daß er von denselben eingeladen worden sei, und zwar vielleicht öfter als nur einmal. Allein wenn dieß auch der Fall nicht gewesen sein sollte, so dürfen wir doch bei der großen Anzahl von Verehrern und Freunden, welche der Apostel nach Röm. 16, 2 ff. in Rom hatte, mit Sicherheit annehmen, daß er schon früh mit den Verhältnissen in dieser Stadt genau bekannt gemacht und ihm die Streitfragen mitgetheilt wurden, die in Folge der Einwirkung jüdischer Missionäre im Schooße der dortigen Gemeinde entstanden waren. Es würde sich schon daraus der Entschluß erklären, den der Apostel nach act. 19, 21 bereits in Ephesus aussprach, nämlich Rom zu besuchen und ebenso, daß er diesen Entschluß immer wieder auf's neue faßte. Ehe er aber denselben ausführen konnte, mußte er die Reise nach Jerusalem gemacht haben, eine Reise, mit welcher er, wie er sich selbst am wenigsten täuschte (Röm. 15, 31), den schwersten Gefahren entgegen ging.

Je klarer er das Bewußtsein dieser Gefahren hatte, um so weniger konnte er sicher darüber sein, ob er den Römern nach seinem Vorsatz den auch von ihm gewünschten Besuch werde abstatten können und darin haben wir ohne Zweifel den Grund zu suchen, der ihn zur Abfassung unseres Briefes bestimmte. Er durfte sich nicht verhehlen, daß der Bedrängniß der römischen Kirche nur er vermöge der ihm gewordenen eigenthümlichen Gaben werde abhelfen können, und da er in Jerusalem mindestens ebenso leicht den Tod finden als ungefährdet durchkommen konnte, so blieb ihm nichts Anderes übrig als vorläufig auf schriftlichem Wege der römischen Kirche den Dienst zu leisten, den er ihr in persönlicher Gegenwart zu leisten gedachte, wenn er die Möglichkeit derselben in sichere Aussicht hätte nehmen können.

Darnach werden wir als die eigentliche Veranlassung des Römerbriefs einerseits das Auftreten jüdischer Missionäre in Rom und andererseits das Bewußtsein der Gefahren, welchen der Apostel auf seiner Reise nach Jeru-

salem entgegenging, anzunehmen haben. Es ist möglich und sogar wahrscheinlich, daß Paulus sich bereits längere Zeit mit dem Gedanken eines solchen Briefs getragen, bis die Reise der Phöbe ein Empfehlungsschreiben nothwendig machte und eben damit den Entschluß desselben zur Reife brachte.

5. Der Zweck des Römerbriefs ergibt sich aus seinem Inhalte von selbst. Dieser ist in seinen Hauptbestandtheilen nichts weniger als eine Bekämpfung verkehrter Richtungen innerhalb des Christenthums selbst[1], sondern die Bekämpfung von Prärogativen, welche das Judenthum in exclusivster Weise geltend machte und deren Anerkennung zu förmlicher Aufgebung des Christenthums genöthigt haben würde. Es ist allerdings nicht die Person des Erlösers, welche in den im Römerbrief bekämpften Gegensätzen angegriffen wird, wohl aber sein ganzes Werk, das bei Anerkennung derselben keinen Platz mehr hätte, vielmehr als etwas Unnützes und Ueberflüssiges erscheinen müßte; denn wenn das Heil des Menschen ausschließlich durch sein Verhältniß zum Gesetz und seine Abstammung von den Erzvätern bedingt wäre, so brauchte er die Erlösung in Christo nicht mehr.

Daß der Apostel sich einen solchen Zweck setzte, kann uns nach dem Vorausgeschickten nicht auffallen, wir könnten höchstens zu diesem noch hinzufügen, daß die jüdischen Missionäre nicht nur von dem Observanzenwesen absahen, sondern auch die Person Christi möglichst aus dem Spiel ließen, vielleicht sogar anerkannten, daß er Wunder gewirkt, was sie unbeschadet ihrer Grundanschauung wohl thun konnten, weil ja auch die Propheten Wunder gewirkt hatten. Stellte sich aber der Apostel den Zweck, die jüdischen Missionäre in Rom zu bekämpfen, so konnte er doch nicht direct gegen sie auftreten. Abgesehen davon, daß sie außerhalb der Kirche standen und eine directe Ansprache wohl mit Hohn zurückgewiesen haben würden, so weist Alles darauf hin, daß dieselben bereits am Hofe Nero's eine einflußreiche Stellung einnahmen und eben deßwegen ein directer Angriff auf sie nicht rathsam sein konnte. Der Apostel mußte sich also an die römischen Christen wenden und unter der Form einer an sie gerichteten Ansprache ihnen die Mittel an die Hand geben, ihren Widersachern zu antworten.

Allein auch bei dieser Einrichtung hatte der Apostel noch eigenthümliche Rücksichten zu nehmen. Rom gehörte nicht zu seinem apostolischen Arbeitsfelde, die dortige Kirche war weder von ihm gegründet, noch auch ihm unterstellt. Daß er sich brieflich an sie wendete, war schon etwas ganz Außerordentliches, wie der Apostel auch selbst anerkennt, wenn er 15, 15 bezüglich seines Schreibens den Ausdruck braucht „τολμηρότερον ἔγραψα", was wir übersetzen können: „ich habe mich über die gewöhnlichen Rücksichten hinweggesetzt, um

[1] Dieß war namentlich die Ansicht der Lateiner. Hieronymus sagt (in Gal. V, 2) epistolam, quae ad Romanos scripta est, ad eos esse dictatam, qui ex Judaeis gentilibusque crediderant; et hoc egisse Paulum, ut neuter populus offenderetur; Augustinus (in ep. ad Gal. praef.) läßt den Paulus den Streit beilegen, quae inter eos, qui ex Judaeis et eos qui ex gentibus crediderant, orta erat. Auch Estius geht in seinem Commentar von dieser Voraussetzung aus. Die Griechen geben als Zweck des Briefes die Belehrung und Vorbereitung der Römer auf die Ankunft des Apostels an (Chrys. Argum. in ep. ad Rom. n. 2).

euch zu schreiben". Diesen Umständen gemäß mußte auch der Apostel die Form seiner an die römischen Christen gerichteten Ansprache einrichten. Er durfte hier den vertraulichen Ton, wie er ihn gegenüber von Gemeinden, welche er selbst gestiftet, einzuhalten pflegte, nicht anschlagen, er mußte schon Höflichkeitshalber die Darstellung in einer gewissen Höhe halten, um nicht den Anschein zu erregen, als ob er sich zu den Lesern herablasse. Er konnte sich nicht in Detailsausführungen einlassen, wohl weniger, weil ihm das Material dazu fehlte, als weil er sich in dieser Beziehung keine Berechtigung zum Eingreifen zuschreiben konnte. Damit aber wurden für ihn gerade die wesentlichen Eigenthümlichkeiten des Briefstils nicht anwendbar und er mußte sich also zum Voraus entschließen, mehr eine Abhandlung in Briefform zu geben als einen eigentlichen Brief zu schreiben.

Diesen Voraussetzungen entspricht auch der Römerbrief vollständig. Er ist mehr Abhandlung als Brief, und wie es das Wesen der Abhandlung mit sich bringt, daß der zum Vortrag gebrachte Stoff auf seine Principien zurückgeführt und unter die möglichst allgemeinen Gesichtspunkte gestellt werde, so finden wir es auch im Römerbrief. Die practische Aufgabe, die der Apostel zu lösen hatte, nämlich die anmaßliche Geltendmachung absoluter Prärogativen für das Judenthum abzuweisen, ist in demselben in der allgemeinen Form gelöst, daß für das Christenthum die absolute Prärogative vor allen Religionen, vor der heidnischen, wie vor der jüdischen erwiesen wird, wobei aber an der Kürze und wie man wohl sagen darf, Oberflächlichkeit, mit welcher das Heidenthum behandelt wird, leicht sichtbar ist, daß dasselbe bloß aus formellen Rücksichten in die Abhandlung hereingezogen wurde. Den Charakter einer Abhandlung zeigt der Römerbrief auch in der schulgerechten Eintheilung in einen dogmatischen und moralischen Theil, von welchen der erstere sich von 1, 18—11, 36, der zweite von 12, 1—15, 33 erstreckt. Der erste Theil zerfällt wieder in zwei, dem Umfange nach sehr ungleiche Theile, von welchen der erstere (1, 18—32) die absolute Prärogative des Christenthums gegenüber dem Heidenthum, der zweite (2, 1—11, 36) dieselbe gegenüber dem Judenthum vindicirt.

Was der Apostel gegen die Heiden vorbringt, behandelt er als concessum, zum deutlichen Beweise, daß es der Apostel nicht mit heidnischen, sondern nur mit jüdischen Gegnern zu thun hatte, welche mit ihm in der Verwerfung des Heidenthums übereinstimmten. Eine eigentliche Beweisführung läßt der Apostel erst in der Ausführung über das Judenthum eintreten, welche wieder in zwei Theile zerfällt, von welchen der erstere (2, 1—8, 39) gegen die Anmaßung der Juden, welche sich auf den Besitz des Gesetzes gründete, der zweite (9, 1—11, 36) gegen die Anmaßungen bezüglich der Abstammung und die historischen Führungen des jüdischen Volkes gerichtet ist.

Der moralische Theil entbehrt eines systematischen Aufbaues und erweist sich schon dadurch dem dogmatischen gegenüber als Nebensache. Charakteristisch hebt sich in demselben die Einschärfung des jeglicher Obrigkeit zu leistenden Gehorsams hervor, ein Umstand, der darauf hinweist, daß die jüdischen Missionäre in Rom nicht unterließen, das Christenthum auch politisch zu verdächtigen[1]. Die weiteren sittlichen Ermahnungen sind allgemeinen Inhalts,

[1] Heinrici l. c. S. 523. Anm. 1. Hausrath, der überhaupt der römischen Gemeinde

betonen insbesondere das Princip christlicher Liebe und gehen nur insofern in einiges Detail ein, als sie einzelne Forderungen jüdischer Ascese bekämpfen.

Eine lange Reihe von Grüßen an einzelne Personen schließt den Brief. Aus dem Umstand, daß unter diesen Petrus nicht genannt ist, dürfte nicht geschlossen werden, daß derselbe sich zur Zeit der Abfassung des Briefes, wie dieß allerdings wahrscheinlich der Fall war, aber aus anderen Gründen zu beweisen wäre, nicht in Rom befand; denn jene Grüße sind offenbar nur an Personen gerichtet, zu welchen sich der Apostel im Verhältniß der geistlichen Vaterschaft befand und die sozusagen zu seiner Diöcese gehörten, während sie in Rom nur vorübergehend sich aufhielten [1].

Der Römerbrief ist sowohl wegen der Wichtigkeit des in ihm behandelten Gegenstandes, als auch wegen seiner formellen Vollendung in der Kirche, soweit hierin ein Unterschied gemacht werden kann, unter den pauliniſchen Briefen stets am höchsten geschätzt worden. Es wird auch die Macht der in demselben entfalteten Dialectik, die Tiefe und der Reichthum der Gedanken, die Klarheit in der Darstellung derselben, das Ergreifende in den Aeußerungen eines ebenso hohen als frommen Gemüthes zu jeder Zeit Bewunderung erregen.

Die Aechtheit des Briefes ist nie bezweifelt worden [2].

Viertes Kapitel.

Die Gefangenschaft.

§. 47.

Die Reise nach Jerusalem und die Gefangenschaft zu Cäsarea.

1. Wie wir schon früher bemerkten, führte die Reise nach Jerusalem den Apostel nach Kleinasien zurück. Den Grund dieses Umweges haben wir schon früher angegeben. Auf die Begebenheiten, welche die Apostelgeschichte aus dieser Reise einläßlich erzählt, gehen wir nicht näher ein und verweisen in dieser Beziehung auf Quartalschrift 1855 S. 196 ff. und 1863 S. 160 ff.

---

einen judenchristlichen Charakter beilegt, glaubt, daß Paulus gegen die auch in die Gemeinde eingedrungenen Bestrebungen der jüdischen Zelotenpartei auftrete (III, 84 f.). Der Römerbrief soll eine Verständigung mit dem römischen Judenchristenthum herbeiführen (Mangold, Römerbrief S. 35 ff. Bleek S. 481. Anm. 1). Ebenso spricht sich Holtzmann (Jahrb. für prot. Theol. 1876. II, S. 280) für den judenchristlichen Charakter der Gemeinde aus, während Schultz (Jahrb. für deutsche Theol. 1876. I, S. 105) und Weizsäcker (ebendas. II, S. 249 ff.) das heidenchristliche Element prävaliren lassen.

[1] 16, 3: Aquila und Priscilla, welche dem Paulus von Korinth her bekannt waren; 5: Epänetus, von dem Paulus sagt, ὅς ἐστιν ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας εἰς Χριστόν; 7: Andronicus und Junius, τοὺς συγγενεῖς μου καὶ συναιχμαλώτους μου; 8: Ampliatus, τὸν ἀγαπητόν μου ἐν Χριστῷ u. s. f.

[2] Nur gegen die beiden letzten Kapitel sind Zweifel erhoben worden. Sie fehlten in marcionitischen Handschriften (Tert. adv. Marc. V, 14. Origen. Explan. in ep. ad Rom. 16, 25) und wurden theilweise auch von der neuen Kritik beanstandet (Baur, Schwegler, Zeller), doch auch von derselben wieder vertheidigt (Hilgenfeld, Z.-S. 1872.

2. Durch den Gebrauch der ersten Person Plural in dieser Erzählung[1] gibt sich Lucas wieder als Reisebegleiter des Paulus zu erkennen, woraus man in Verbindung mit anderen Umständen mit Sicherheit schließen darf, daß die Ankläger in Rom auf diese Reise die meisten und schwersten Bezichte concentrirten.

Daraus haben wir es auch ohne Zweifel zu erklären, warum Lucas die Stationen der Reise, soweit sie an der Küste der Provinz Asia vorbeiging, verhältnißmäßig so sorgfältig verzeichnet. Mit diesen Angaben soll offenbar der Beweis geliefert werden, daß Paulus abgesehen von Milet sich an dieser Küste nirgends so lange aufgehalten, um strafbare Verbindungen anknüpfen oder pflegen zu können. Warum Lucas auf diesen Punkt so großes Gewicht legt, läßt sich bei der Mangelhaftigkeit der Quellennachrichten nicht mehr mit Sicherheit ausmachen. Gewiß ist nur, daß gerade um die Zeit, als der Proceß des Paulus in Rom geführt wurde, und noch einige Jahre nachher der Kaiserhof die Provinz Asia mit dem größten Mißtrauen betrachtete. Hier hatte Rubellius Plautius, ein Urenkel des Augustus[2], welchen Nero a. 62 als Kronprätendenten hinrichten ließ[3], einen großen Latifundienbesitz, hier verwalteten im Jahre 54—55 Junius Silanus[4], ebenfalls ein Urenkel des Augustus, im Jahre 60—61 oder 61—62 Barea Soranus[5], im Jahre 64—65 Antistius Vetus[6] das Proconsulat und wurden früher oder später von Nero als Hochverräther hingerichtet. Außerdem stand die Provinz Asia unter dem Oberbefehl des Cn. Domitius Corbulo[7], welcher mit consularischer Gewalt in sämmtlichen vorderasiatischen Provinzen commandirte und den Nero ebenfalls hinrichten ließ. Wir dürfen daher annehmen, daß dieser Kaiser glaubte Grund zu der Befürchtung zu haben, es möchte die Provinz Asia der Ausgangspunkt einer Empörung werden, und wir werden nicht zu weit gehen, wenn wir vermuthen, die Ankläger des Paulus hätten diese Stimmung des Kaisers benützt, um jenen eines Einverständnisses oder einer Verbindung mit der Partei in der Provinz Asia zu verdächtigen, welche der Letztere fürchtete. Eine förmliche Anklage wurde indeß in dieser Beziehung sicher nicht erhoben, denn sonst würde die Apostelgeschichte den Gegenstand directer angefaßt haben; indem dieselbe auf indirecte Abwehr sich beschränkt, dürfen wir schließen, daß die Gegner über Verdächtigungen nicht hinausgekommen. Aber auch solche konnten gefährlich genug werden, und darum mußte Lucas sie berücksichtigen, freilich nur indirect, um nicht durch voreilige Vertheidigung die förmliche Anklage selbst zu schmieden.

S. 469 ff. Einleitung S. 322 ff.). Die Schlußverse 16, 25—27 haben öfters gefehlt und werden von verschiedenen Kritikern für unächt erklärt (Lucht, Die beiden letzten Kapitel im Römerbrief 1871. S. 92. Hilgenfeld S. 326). Der Grund der Abweichung ist in der kirchlichen Anagnose zu suchen. Kapitel 16 wurde wegen der vielen Namen gern überschlagen (Chrysost. in ep. ad Rom. hom. XXXI n. 1), wodurch auch der Schluß wegfiel oder weiter vorgerückt wurde (Reithmayr S. 581 f.) Andere (Ewald, Reuß, Laurent, Lucht, Mangold) lassen das 16. Kapitel nach Ephesus adressirt sein, allein die angeführten Namen nöthigen nicht dazu (Hilgenfeld S. 325). Vgl. dagegen wieder Schultz: Die Adresse der letzten Kapitel des Briefes an die Römer (l. c. 104—130) und Weizsäcker über 16, 3—16 (l. c. S. 264).

[1] 20, 5 ff. [2] Tac. Ann. XIII, 19. [3] l. c. XIV, 59. [4] XIII, 1. [5] XVI, 21. 23. 33. [6] XVI, 10. [7] XIII, 6. 8. 34—41 et al. hist. II, 76.

3. Das Bewußtsein der Gefahren, welchen der Apostel in Jerusalem entgegenging und welches derselbe bereits im Römerbrief ausgesprochen, wurde noch vermehrt durch die Weissagungen prophetisch begabter Personen, von welchen die Apostelgeschichte einige wörtlich anführt, wohl um zu zeigen, daß die Gefangensetzung des Apostels ihn nicht unvermuthet traf, sondern daß er, indem er sie über sich ergehen ließ, ein freiwilliges Opfer brachte. Der Umstand, den die Apostelgesch. 21, 16 hervorhebt, daß Paulus und seine Begleiter in Jerusalem bei einem alten Christen Mnason Herberge genommen hätten, weist darauf hin, daß es dieselben an den nothwendigen Vorsichtsmaßregeln nicht fehlen ließen. Damit steht nicht im Widerspruch, daß Paulus sich auf den Rath des Jacobus und der Presbyter von Jerusalem herbeiließ, für vier Judenchristen im Tempel die Ceremonien und Opfer des Nasiräats vornehmen zu lassen; denn bei der großen Menschenmenge, welche an Festtagen aus allen Welttheilen im Tempel zusammenströmten, war er gerade hier vor Entdeckung am meisten gesichert. Indessen sollte doch dieses Auftreten im Tempel die Veranlassung seiner Gefangennehmung werden, indem er von Juden aus der Provinz Asia erkannt wurde. Die Geschichte, wie diese Leute einen Volksauflauf gegen Paulus anzettelten, wie er in Folge davon in Todesgefahr kam, aber durch die römische Besatzung der Burg Antonia gerettet wurde, wie er sofort vergebens vor dem Volk durch eine Rede sich zu vertheidigen suchte und der über ihn bereits verhängten Geißelung nur durch Berufung auf sein römisches Bürgerrecht entging, wie er dann vor das Synedrium gestellt und um der Nachstellung der Juden entzogen zu werden, von dem Tribun Claudius Lysias unter starker Bedeckung an den Procurator Felix nach Cäsarea geschickt wurde, wird von der Apostelgeschichte sehr einläßlich erzählt, um zu beweisen, wie die Thatsache, daß Paulus in der Gefangenschaft sich befand, nicht zu Ungunsten desselben gedeutet werden dürfe, weil diese Thatsache in einem Gewebe von Gewaltthat und Ungerechtigkeit ihren Ursprung habe.

In Cäsarea wurde von Seite des Synedriums eine förmliche Anklage gegen den Apostel durch einen Rechtsanwalt Tertullus bei dem Procurator Felix vorgebracht. Die Anklagepunkte kennen wir aus der Einleitung in die Apostelgeschichte. Die Vertheidigung des Paulus lief hauptsächlich darauf hinaus, daß er Beweise für die vorgebrachte Anklage verlangte, und da die Kläger diesem Verlangen nicht entsprechen konnten, so erkannte Felix auf Aufschub der Verhandlung.

Daß von den Juden bei Felix weitere Versuche gemacht wurden, eine Verurtheilung des Paulus herbeizuführen, erzählt die Apostelgeschichte nicht, dessenungeachtet ist es höchst wahrscheinlich, daß sie es nicht unterließen, durch Bestechung auf diesen wegen seiner Verkäuflichkeit berüchtigten Mann einzuwirken. Daß die Apostelgeschichte davon nichts berichtet, könnte nicht als Beweis gegen diese Annahme betrachtet werden, da wir den Grundsatz des Lucas, keine Anklage gegen die jüdische Obrigkeit vorzubringen, kennen. Die Apostelgeschichte berichtet bloß, daß Felix, welcher sich sonst freundlich gegen den Apostel erwies, denselben deßwegen nicht losließ, weil er hoffte, von ihm durch Geld bestochen zu werden, und daß er ihn, als er nach zwei Jahren der Procuratur entbunden wurde, aus keiner anderen Ursache als aus Ge-

fälligkeit gegen die Juden im Kerker zurückließ. Der Nachfolger des Felix, Festus, war nahe daran, den Apostel den Juden nach Jerusalem auszuliefern, wurde aber an der Ausführung dieses Vorhabens dadurch verhindert, daß der Apostel eine Appellation an den Kaiser einlegte. In Folge davon mußte Festus den Apostel als Gefangenen nach Rom senden. Ehe aber dieß geschah, ließ er ihn noch durch den König Herodes Agrippa II. verhören, ein Verhör, welches die Apostelgeschichte ausführlich erzählt, weil das Resultat desselben eine Schuldloserklärung des Apostels war, die Lucas um so mehr als ein wichtiges Präjudiz für den römischen Prozeß betrachten mußte, weil Herodes Agrippa als geborener Jude offenbar in den Fragen, um die es sich in jenem Prozeß handelte, eine höhere Auctorität in Anspruch nehmen konnte als irgend ein Römer.

§. 48.

Die Reise nach Rom und die Gefangenschaft daselbst.

1. Indem Festus den Apostel in Folge seiner Appellation nach Rom schickte, mußte er zugleich die Anklagepunkte einsenden, welche das Synedrium dem Felix durch den Rechtsanwalt Tertullus hatte vorlegen lassen. Wir haben sonach anzunehmen, daß die Anklage, welche von nun an das Synedrium in Rom zu vertreten hatte, nicht anders lautete als die in Cäsarea.

Natürlich mußte sich jetzt auch das Synedrium herbeilassen, die Beweise für seine Anklage zu sammeln, und dieß geschah wohl auf dem Wege, daß zunächst bei den zu dem großen Feste in Jerusalem zusammenströmenden Juden aus den Ländern, über welche sich die Wirksamkeit des Apostels erstreckt hatte, Nachforschungen angestellt wurden, und daß sofort, wenn diese ein zur Unterstützung der Anklage brauchbares Material zu liefern schienen, durch Bevollmächtigte des Synedriums Zeugen an den betreffenden Orten aufgesucht und nach Rom mitgenommen wurden, um dort vor dem Tribunal des Kaisers ihre Depositionen zu machen. Sonach konnten die Ankläger nicht zugleich mit dem Apostel nach Rom abgehen, wie dieß auch durch den betreffenden Bericht der Apostelgeschichte vorausgesetzt wird. Dieser Bericht gehört wieder zu den „Wir"-Stücken [1], und wir müssen daher annehmen, daß dem Verfasser das in demselben Erzählte als besonders bedeutungsvoll für den Prozeß des Paulus erschien. In der That war es der Apostel, welcher durch seinen Muth und seine Geistesgegenwart die auf 276 Seelen sich belaufende Schiffsmannschaft vom Untergang rettete, und der auch das Schiff gerettet haben würde, wenn der Befehlshaber desselben seinen Rathschlägen gefolgt hätte.

Diese Thatsachen waren sicher geeignet, in den Augen römischer Richter ein schweres Gegengewicht gegen die Anklage auf Gemeinverderblichkeit, die allen übrigen Anklagen gegen den Apostel zu Grunde lag, zu bilden, und daher ist es auch zu erklären, daß sie von Lucas so ausführlich erzählt werden.

2. Das Jahr, in welchem Paulus nach Rom gekommen, läßt sich mit voller Sicherheit nicht bestimmen. Das einzige unanfechtbare Datum in dieser

[1] 27, 1 ff.

Beziehung bildet der von Nero an Pallas, dem Bruder des Felix, a. 62 verübte Giftmord[1]. Felix nämlich wurde nach seinem Abgang von der Procuratur in Judäa von den Juden bei Nero angeklagt, aber durch Vermittlung seines Bruders Pallas freigesprochen[2]. Dieser muß also zur Zeit, als Felix in Rom ankam, noch am Leben gewesen sein, und wir haben somit jedenfalls die Ankunft des Letzteren vor das Jahr 62 zu setzen[3]. Die Abreise des Paulus von Cäsarea kann nicht viel später stattgefunden haben als die des Felix, allein wegen des Schiffbruchs, welchen er erlitten, kam er mindestens um ein halbes Jahr später, und da der Schiffbruch und der Aufenthalt auf Malta in die Winterzeit fielen, der Zeitrechnung nach in einem anderen Jahre an als der Letztere. Daß aber diese Ankunft nicht erst auf den Frühling 63 verlegt werden könne, erhellt daraus, daß die Apostelgeschichte einen zweijährigen Aufenthalt des Paulus in Rom unter den möglichst günstigen Verhältnissen voraussetzt, während doch schon im Spätsommer 64 die große Christenverfolgung unter Nero ausbrach. Wir werden daher auf jeden Fall anzunehmen haben, daß der Apostel nicht später als im Frühjahr 62 in Rom angelangt sei, viel weiter aber dürfen wir mit der Jahreszahl nicht zurückgehen; denn rechnen wir nur die in der Apostelgeschichte bestimmt angegebenen Daten zusammen, so erhalten wir für die Zeit von der Gefangennehmung des Apostels in Jerusalem am Pfingstfeste bis zu seiner Ankunft in Rom fast drei Jahre, von diesem Pfingstfest zurück bis zu dem Pfingsten, um welches herum derselbe Ephesus verließ, ein Jahr, für den Aufenthalt in Ephesus wenigstens zwei Jahre, für den Aufenthalt in Korinth ein und ein halbes Jahr, zusammen also sieben und ein halb Jahre, welche zu dem Datum, das wir für das Apostelconcil gefunden, also 51 hinzugerechnet, uns in das Jahr 59 führen würden. Dabei ist aber ganz außer Acht gelassen die Zeit, welche vom Apostelconcil bis zur Ankunft des Paulus in Korinth verflossen, sowie die Zeit, welche er vom Antritt seiner dritten Missionsreise bis zu seiner Ankunft in Ephesus brauchte, und diese Zeit werden wir mindestens auf zwei, wahrscheinlich aber auf volle drei Jahre zu veranschlagen haben. Demnach dürfen wir die Ankunft des Paulus in Rom nicht auf den Frühling 60, sondern müssen dieselbe entweder auf den Frühling 61 oder 62 verlegen, und zwar spricht die größere Wahrscheinlichkeit für letztere Annahme[4].

3. In Rom kam Paulus in den Gewahrsam des Praefectus praetorio,

---

[1] Tac. Ann. XIV, 65.

[2] Jos. Antt. XX, 8, 9.

[3] Maier, Reithmayr, Anger, Wieseler, Otto, Schürer u. A. nehmen an, daß Felix im Sommer 60 abberufen wurde (Schürer S. 308. Anm. 3. Langen S. 94). Patrizi (De evangeliis 1853, I. cap. 3. n. 24 sq.) setzt die Abreise des Felix nach Tacitus und Josephus in das Jahr 55. Allein Pallas fiel allerdings in diesem Jahr in Ungnade (Tac. l. c. XIII., 14), aber er muß bald wieder einen bedeutenden Einfluß gewonnen haben (l. c. 23), so daß die Angaben des Josephus auch für die späteren Verhältnisse passen. Zwar kann man sich für diese Annahme auf Eusebius (Chron. ad ann. 55) und Hieronymus (de vir. illust. c. 5: secundo anno Neronis, eo tempore, quo Festus procurator Judaeae successit Felici, Romam vinctus mittitur) berufen, aber man bringt damit in die Chronologie des apostolischen Zeitalters neue Schwierigkeiten hinein.

[4] Langen l. c. Hilgenfeld S. 327. Hausrath III, 91.

wurde aber nicht in ein Gefängniß eingesperrt, sondern an einen Soldaten angefesselt, der ihn Tag und Nacht zu bewachen hatte. Wahrscheinlich wurde die eigene Miethswohnung, welche der Apostel nahm, als eine Art Hausarrestlocal betrachtet, wornach er sich von derselben ohne besondere Erlaubniß des Praefectus praetorio nicht entfernen durfte. Indessen lag in der Gestattung einer eigenen Miethswohnung schon eine große Erleichterung der Gefangenschaft, eine Erleichterung, die Paulus wahrscheinlich dem günstigen Berichte des Festus zu danken hatte. Nach den ganz allgemeinen Andeutungen, welche die Apostelgeschichte am Schlusse (28, 30 und 31) gibt, muß die Wirksamkeit des Paulus vermittelst der mündlichen Predigt in Rom eine sehr große gewesen sein, und damit stimmen auch seine eigenen Aussagen im Brief an die Philipper, sowie in dem an Philemon überein.

Die Apostelgeschichte erzählt indeß nur ein einziges Factum ausführlich, nämlich daß Paulus drei Tage nach seiner Ankunft die vornehmsten Juden in Rom zu sich rufen ließ und von denselben die Versicherung erhielt, daß sie weder mündlich, noch schriftlich etwas Schlimmes über ihn vernommen. Der Grund, warum die Apostelgeschichte nur dieses Factum ausführlich berichtet, ist leicht zu erkennen. Ohne Zweifel vermochte das Synedrium, nachdem es sich in den Stand gesetzt hatte, die Anklage des Paulus in Rom zu betreiben, die vornehmsten Juden daselbst dazu, durch ihre Anwesenheit dieser Anklage Nachdruck zu geben, gemäß dem römischen Gerichtsgebrauche, wornach sowohl die Ankläger als die Angeklagten bei den öffentlichen Verhandlungen vornehme Freunde sich zur Seite zu stellen pflegten, um das Gewicht ihres Ansehens für den einen oder den anderen Theil in die Wagschale zu legen. Geschah aber dieß, so war es gewiß von Interesse, jenen Juden ihre frühere Aeußerung, die mit ihrem gegenwärtigen Auftreten in grellem Widerspruch stand, wieder in's Gedächtniß zurückzuführen. Außer mit der mündlichen Predigt beschäftigte sich Paulus in Rom sicher auch mit der Vorbereitung seiner Vertheidigung. Abgesehen davon, daß er sicher hier mit Lucas den Plan des Evangeliums und der Apostelgeschichte feststellte, sah er sich auch, wie aus 2 Timoth. 4, 16 hervorgeht, um Gönner und Freunde um, welche ihm bei seiner Vertheidigung zur Seite stehen sollten, fand sich aber schließlich in seinen dießfallsigen Erwartungen getäuscht, indem bei seiner ersten Vertheidigung keiner derselben erschien. Diese erste Vertheidigung dürfte bald nach Ablauf der zwei Jahre Gefangenschaft, welche die Apostelgeschichte erwähnt, stattgefunden haben; denn die lucanischen Schriften haben zu ihrer Voraussetzung, daß die Bevollmächtigten des Synedriums das Material für ihre Anklage vollständig zusammengebracht hatten, und wenn dieß der Fall war, so wurde wohl von Seite der römischen Richter mit Instruirung des Prozesses nicht gezögert. Der Ausdruck „erste Vertheidigung", welche in der angeführten Stelle des zweiten Timotheusbriefs gebraucht wird, läßt darauf schließen, daß das römische Gericht die Anklage nicht als Ganzes vornahm, sondern die einzelnen Punkte derselben abgesondert behandelte, was sehr gut zu der Nachricht des Sueton (Nero 15) passen würde, der von diesem Kaiser besonders hervorhebt: cognoscendi morem eum tenuit, ut continuis actionibus omissis singillatim quaeque per vices ageret.

Daß Nero in dem Prozeß des Paulus die Verhandlungen selbst leitete,

ist wahrscheinlich, aber nicht gewiß; denn er hätte sich auch durch einen seiner consiliarii vertreten lassen können, der dann freilich nicht in eigenem Namen, sondern als alter ego des Kaisers fungirt hätte. Uebrigens wurde, wie wir schon früher gesehen, die Sache des Paulus nicht nur vor dem Gerichte, sondern auch vor der öffentlichen Meinung behandelt, worauf wir hier nicht mehr weiter einzugehen haben.

4. Auch brieflich war der Apostel in der römischen Gefangenschaft thätig. Ehe wir aber in dieser Beziehung auf das Einzelne eingehen, müssen wir die Vorfrage lösen, ob der Apostel in Rom nur eine einmalige oder eine mehrmalige Haft zu erstehen hatte. Nach der gewöhnlichen Annahme war der Apostel zweimal in Rom Gefangener. Allein die Gründe, die man für eine zweite Gefangenschaft anführt, sind so ungenügend, daß die historische Forschung auf dieselben hin unmöglich die behauptete Thatsache annehmen kann, wie aus der folgenden Beurtheilung derselben sich ergeben wird.

a. Zuerst beruft man sich auf die Angabe des Clemens Romanus in seinem Briefe an die Korinther (c. 5), Paulus sei an die Grenze des Occidents gekommen (τέρμα τῆς δύσεως), eine Behauptung, welche voraussetze, daß Paulus aus seiner ersten Gefangenschaft entlassen worden und darauf hin sich etwa nach Spanien begeben habe.

Allein der Ausdruck τέρμα bezeichnet nie Grenze im geographischen Sinn, sondern gemäß seiner ursprünglichen Bedeutung, welche Ziel ist, den Endpunkt des Wollens und Strebens oder auch der Bestimmung, und in allen den Stellen, in welchen es in räumlicher Bedeutung gebraucht zu sein scheint, liegt die Anschauung eines erreichten oder zu erreichenden Zielpunktes zn Grunde, daher ist τέρμα τῆς δύσεως zu übersetzen „zu seinem Zielpunkt im Westen" und gemeint ist Rom, wo der Apostel nach einer in Jerusalem erhaltenen Offenbarung (act. 23, 11) Zeugniß ablegen sollte[1].

b. Ferner bezieht man sich auf den Bericht desselben Clemens, daß Paulus seinen Zeugnißtod ἐπὶ τῶν ἡγουμένων erlitten habe, was entweder von der Reichsverweserschaft des Tigellinus und Nymphidius Sabinus im letzten Regierungsjahr des Nero oder von der des Helius Cäsarianus und Polykletus während dessen Zugs nach Achaja verstanden werden müsse.

Allein man darf nicht übersehen, daß Clemens, wenn er auch eine dieser Reichsverweserschaften gemeint hätte, sich immerhin sehr unbestimmt und ungenau ausgedrückt haben würde, und man darf somit als sicher annehmen,

---

[1] Am meisten Mühe, diese Bedeutung von τέρμα als die einzige nachzuweisen, hat sich Otto (l. c. S. 161 ff.) gegeben. Allein wenn auch συνάγουσι τὰ τέρματα ὅ τε Τύρης καὶ ὁ Ὕπανις (Herodot IV, 52) zur Noth als Zielpunkte erklärt werden können, so ist dieß doch nicht möglich, wenn der Ὠκεανὸς τέρμα φίλον γαίης (Orph. Hymn. 82, 7) genannt wird und von einem πανικὸν ἐκπέμπων οἶστρον ἐπὶ τέρματα γαίης (Hymn. 10, 23) die Rede ist. Ebenso gewiß ist eine räumliche Grenze Herod. 7, 54 (ἐπὶ τέρμασι τῆς Εὐρώπης) und Suidas (τέρμα ὅρους) gemeint (vgl. Passow). Dazu kommen die Belegstellen bei Credner und Gebhardt und Harnack (Patr. ap. opp. I, 82. Anm. 7) für die Säulen des Herkules: Strabo II, 1 p. 67: πέρατα δὲ αὐτῆς (τῆς οἰκουμένης) τίθησι πρὸς δύσει μὲν τὰς Ἡρακλέους στήλας. II, 4 p. 106: μέχρι τῶν ἄκρων τῆς Ἰβηρίας ἅπερ δυτικώτερά ἐστιν. Philostr. Vit. Apoll. Tyan. 3: τὰ δὲ Γάδειρα κεῖται μὲν κατὰ τὸ τῆς Εὐρώπης τέρμα (vgl. Hofmann, Die hl. Schrift V, 4 ff. Bleek S. 545).

daß er einen bestimmten und genauen Ausdruck für die Obrigkeit, welche den Tod des Paulus verfügte, mit Fleiß vermieden habe [1].

Bei dieser Annahme aber hindert nichts, unter den ἡγούμενοι den Kaiser und seine Beamten zu verstehen, überhaupt den Ausdruck in ähnlicher Weise wie unser Wort „Regierung" aufzufassen und man ist dazu um so mehr berechtigt, als Clemens in seinem ganzen Briefe mit der äußersten Vorsicht sich auszudrücken pflegt. Man kann daher das ἐπὶ τῶν ἡγουμένων nicht als Beweis dafür gebrauchen, daß Paulus nach seiner ersten Gefangenschaft, d. h. nach 64 den Tod erlitten habe [2].

c. Weiterhin führt man eine Angabe des muratorischen Fragments an. Der Verfasser desselben behauptet nämlich zuerst, Lucas habe in der Apostelgeschichte nur das beschrieben, was in seiner Gegenwart geschehen, und fährt dann fort: „sicuti et semota passione Petri evidenter declarat seu profectione Pauli ab urbe in Spaniam proficiscentis".

Man sieht daraus, daß der Fragmentist in dem Umstande, daß die Apostelgeschichte über die passio Petri und die Reise Pauli nach Spanien nichts enthält, einen Beweis für seine Ansicht über die Apostelgeschichte findet. Er nimmt also an, daß Paulus wirklich eine Reise nach Spanien unternommen. Ein solches Unternehmen konnte aber nur ausgeführt werden, wenn er aus seiner ersten römischen Gefangenschaft entlassen wurde. Allein das proficiscentis weist ziemlich deutlich darauf hin, daß der Fragmentist seine Annahme nur aus Röm. 15, 24 [3] geschöpft habe, wo der Apostel eine Reise nach Spanien in Aussicht nimmt und daß ihm dafür keine andere Quelle zu Gebot gestanden. Es mochte ihm unglaublich erscheinen, daß etwas, was der Apostel vorausgesagt, nicht sollte in Erfüllung gegangen sein, und so nahm er das Aussprechen eines Vorsatzes schon für die Ausführung desselben.

d. Endlich beruft man sich noch auf Eusebius [4], welcher sagt, es sei

---

[1] Just. Apol. I. sub init. Καὶ τὰ χθὲς δὲ καὶ πρώην ἐν τῇ πόλει ὑμῶν γενόμενοι ἐπὶ Οὐρβίκου, ὦ Ῥωμαῖοι, καὶ τὰ πανταχοῦ ὁμοίως ὑπὸ τῶν ἡγουμένων ἀλόγως πραττόμενα ἐξηνάγκασέ με κτλ.

[2] Sueton. Tiber. 55: Super veteres amicos ac familiares viginti sibi e numero principum civitatis depoposcerat, velut consiliarios in negotiis publicis. Ner. 10, 15. Tac. Ann. XIV, 62. Clemens nennt (32, 2. 37, 2. 3. 51, 5. 55, 1) auch die Könige Israels und die Präfecten ἡγούμενοι. Dazu kommt c. 61 der neu aufgefundenen jerusalemischen Handschrift: „τοῖς τε ἄρχουσι καὶ ἡγουμένοις ἡμῶν ἐπὶ τῆς γῆς σὺ, δέσποτα, ἔδωκαν τὴν ἐξουσίαν τῆς βασιλείας."

[3] So auch Hilgenfeld (S. 350). Die Möglichkeit ist allerdings nicht zu leugnen, aber doch ist es unwahrscheinlich, daß ein römischer Schriftsteller so geschrieben hätte, da die römische Tradition auf den Martertod in Rom mehr Gewicht legte (vgl. Renan, Antichrist S. 84. Anm. 1). Da keine Andeutung dafür vorhanden ist, daß die hier ausgesprochene Tradition der römischen Kirche aus dem Römerbrief entstand, so hat man kein Recht, dieß ohne Weiteres anzunehmen. Auch Mangold (Bleek S. 545 Anm.) begnügt sich mit der Möglichkeit.

[4] II, 24, 2. Τότε μὲν οὖν ἀπολογησάμενον αὖθις ἐπὶ τὴν τοῦ κηρύγματος διακονίαν λόγος ἔχει στείλασθαι τὸν ἀπόστολον, δεύτερον δ' ἐπιβάντα τῇ αὐτῇ πόλει τῷ κατ' αὐτὸν τελειωθῆναι μαρτυρίῳ. Dieses Zeugniß macht allerdings, wie das des Hieronymus (de vir. ill. c. 5. Comm. in Amos V. 8), den Eindruck, als ob es mit dem gleich nachher citirten zweiten Timotheusbrief im Zusammenhange stehe. Allein die spätere Tradition (Epiphanius, Athanasius, Chrysostomus, Theodoret, Hippolyt von Theben) lautet doch so

Sage, daß der Apostel nach der ersten römischen Gefangenschaft wieder zur Verkündigung des Evangeliums zurückgekehrt sei und erst, als er das zweite Mal Rom betreten, seinen Tod gefunden habe. Diese Aussage beweist nur, daß Eusebius in seinen Quellen über die fragliche Thatsache nichts vorgefunden und daß er namentlich die Angaben des Clemens Romanus, dessen Brief er wohl kannte, nicht in einem für die Annahme einer zweiten Gefangenschaft günstigen Sinn ausgelegt habe, denn sonst würde er sich sicher auf denselben berufen haben. Allem nach entstand die Sage, auf die Eusebius sich beruft, aus dem Bedürfniß, die Schwierigkeiten zu entfernen, welche die Annahme der Abfassung eines zweiten Timotheusbriefes während der ersten Gefangenschaft des Apostels darbietet und dieselbe war ursprünglich wohl nur eine Conjectur alexandrinischer Gelehrter.

Darnach müssen wir die Beweise für die Annahme einer zweiten römischen Gefangenschaft des Paulus für durchaus ungenügend erklären. Damit aber wollen wir die Möglichkeit, daß der Apostel wirklich aus der ersten Gefangenschaft auf kürzere oder längere Zeit frei geworden, nicht schlechthin bestreiten, sondern nur constatiren, daß wir nicht berechtigt sind, in unserer Untersuchung über die von Rom aus geschriebenen Briefe des Paulus eine zweite oder weitere Gefangenschaft desselben als etwas von anderwärts her Bezeugtes vorauszusetzen und daß wir also zu dieser Annahme nur greifen dürfen, wenn wir, was freilich der Fall nicht ist, durch den Inhalt jener Briefe dazu genöthigt werden. Die aus der römischen Gefangenschaft geschriebenen Briefe sind der Philipperbrief, sodann die eine Gruppe bildenden Briefe an Philemon, die Kolosser und die Epheser, endlich der zweite Timotheusbrief und der Hebräerbrief.

§. 49.

Der Philipperbrief.

1. Die Veranlassung des Philipperbriefs war, wie wir aus demselben selbst entnehmen können, eine mehrfache. Für's erste hatten die Christen zu Philippi dem Apostel durch Epaphroditus eine Unterstützung nach Rom gesandt (4, 14 ff.), für welche derselbe seinen Dank auszusprechen hatte. Sodann stand der Apostel im Begriff, eben diesen Epaphroditus nach Macedonien zurückzusenden, nachdem derselbe in Rom in eine schwere Krankheit gefallen und die Kunde davon auch nach Philippi gedrungen war (2, 25 ff.). Diesen Mann konnte Paulus nicht ohne ein besonderes Empfehlungs- bezw. Belobungsschreiben abgehen lassen, und zwar um so weniger, wenn sich die Vermuthung bewähren sollte, daß derselbe identisch war mit dem im Kolosserbrief [1] erwähnten Epaphras. Jedenfalls aber gehörte Epaphroditus, den der Apostel

---

entschieden, daß man kaum annehmen kann, sie verdanke nur der Lösung einer exegetischen Schwierigkeit ihre Entstehung. Wir dürfen diese Ansicht dem Verfasser gegenüber um so mehr zur Geltung bringen, als auch er früher der Meinung war, daß eine zweite römische Gefangenschaft des Apostels nicht wohl geleugnet werden könne (K. L. VIII, 256).

[1] 1, 7; 4, 12.

als seinen συνεργός bezeichnet, nicht zum Verbande der Kirche von Philippi, obgleich er dort bekannt und wahrscheinlich auch thätig gewesen war.

Endlich hatte der Apostel im Sinn, in Bälde den Timotheus in diese Gegenden abzusenden, und er mochte es wohl für seine Pflicht halten, diesem seinem Lieblingsgehülfen durch vorhergehende Ankündigung seiner Ankunft eine gute Aufnahme zu bereiten.

In diesen Umständen zusammen haben wir die Veranlassung zu suchen, die den Apostel überhaupt zum Schreiben bewog. Wie man leicht sieht, lag es in der Natur der Gegenstände, über welche derselbe sich zu verbreiten hatte, daß sie ein möglichst freundliches Entgegenkommen von seiner Seite forderten und daher eine auf das bloß Nothwendige sich beschränkende, rein geschäftsmäßige Behandlung ausschloßen. Der Apostel, dem die Philippenser eine Freude gemacht, mußte suchen, auch ihnen eine Freude zu machen, was er der Sachlage nach auf keine andere Weise thun konnte als dadurch, daß er seinem Schreiben größere Ausführlichkeit gab. Specielle Veranlassungen dazu hatte er allerdings wenige. Die Gemeinde zu Philippi scheint mit Ausnahme zweier Frauen, Euodia und Syntyche (4, 2), die der Apostel zur Einigkeit ermahnt, die beste Haltung gezeigt zu haben, und Streitfragen von einiger Bedeutung scheinen in derselben nicht aufgetaucht zu sein.

Ueber seine Gefangenschaft, über die Art und Weise, wie er sie ertrug, über die Aussichten, die sich in Rom ihm eröffneten, konnte der Apostel schon Mittheilungen machen, allein Rücksichten der verschiedensten Art legten ihm gerade in dieser Beziehung große Zurückhaltung auf. So war allerdings der Apostel, während seinerseits sein Verhältniß zu der Gemeinde in Philippi ein ausführliches Schreiben forderte, in Bezug auf den zu behandelnden Stoff, wenn er sich nicht in Allgemeinheiten bewegen wollte, ziemlich beschränkt.

Daraus erklärt sich eine Eigenthümlichkeit, welche dieser Brief darbietet. In Kap. 3, 1 heißt es: „Das Nämliche euch zu schreiben, ist mir nicht lästig, euch aber dient es zur Befestigung." Da nun das, was auf diese Aeußerung folgt, nichts weniger als eine Wiederholung von etwas im Brief bereits Gesagtem ist, vielmehr als etwas ganz Neues erscheint, so läßt sich die angeführte Stelle nur durch die Annahme erklären, daß bereits früher einmal der Apostel sich an die Gemeinde zu Philippi brieflich wenden mußte, daß aber das betreffende Schreiben für uns verloren ging [1]. Haben wir demnach das ganze dritte Kapitel als Wiederholung aus einem früheren Briefe anzusehen, so ist auch leicht zu erkennen, was den Apostel zur Abfassung eben dieses Briefs veranlaßt hatte. In jenem Kapitel spricht er sich nämlich in sehr schroffer Weise gegen Umtriebe des Judenthums aus, das er mit dem verächtlichen Ausdruck κατατομή bezeichnet, und wir werden daher anzunehmen haben, daß es solche Umtriebe waren, durch welche der Apostel zur Abfassung des früheren

[1] Die Annahme, daß unser Philipperbrief aus zwei Schreiben bestehe, von denen c. 3 und 4 das frühere, c. 1 und 2 das spätere bilden (Hausrath III, 87. Weiße, Phil. Dogmatik 1855. I, 146) entbehrt der Begründung (S. Langen S. 113. Reuß S. 128. Hilgenfeld S. 332 ff.). Einen verlorenen Brief nehmen auch Beelen, Bisping, Bleek, Mangold u. A. an, Hilgenfeld (S. 340. Anm. 1) spricht sogar von früheren Briefen. Dagegen Wieseler S. 458 ff. Langen S. 112. Maier S. 326. 322. Anm. 2.

Briefes genöthigt worden war. Uebrigens darf aus dem Umstande, daß der Apostel die früher gegebenen Belehrungen und Warnungen wiederholt, nicht geschlossen werden, daß derselbe die fraglichen Umtriebe noch als fortdauernd gefährlich sich dachte, es läßt sich vielmehr sehr leicht annehmen, daß er zu jener Wiederholung nur griff, um seinen Lesern den Beweis zu geben, wie es ihm bezüglich brieflicher Mittheilungen an gutem Willen nicht fehle und wie genau er sich ihrer noch erinnere. Zu dieser Auffassung nöthigt der ganze Ton und die Haltung des Briefes, der überall große Zufriedenheit mit den Zuständen in Philippi an den Tag legt und in ganz freudiger Stimmung abgefaßt sein muß. Der Brief zeigt durchweg den Briefcharakter, geht nirgends in die Abhandlung über und stellt sich so der Form nach den beiden Korintherbriefen am nächsten, doch unterscheidet er sich von diesen wesentlich darin, daß in ihm keine Specialfrage von Bedeutung zur Behandlung kommt, weßhalb er inhaltlich jenen Briefen weit nachsteht.

2. Die Abfassung des Briefes ist sicher in die römische Gefangenschaft zu verlegen. Darauf weist die Erwähnung des ganzen Prätoriums, vor welchem die „Bande des Apostels bekannt geworden" (1, 13), sowie die Aufnahme von Grüßen der Heiligen in dem Hause des Kaisers (4, 22) unverkennbar hin, so daß die mehrfach vertheidigte Hypothese einer Abfassung des Briefs in Cäsarea[1] als pure Einbildung erscheinen muß.

Uebrigens ist der Brief offenbar in der ersten Periode der römischen Gefangenschaft entstanden, zu einer Zeit, wo die Hoffnung, in Rom Recht zu finden, die den Apostel zu seiner Appellation an den Kaiser bewogen hatte, noch frisch war und für seine Wirksamkeit in der Welthauptstadt sich noch günstige Aussichten darboten. In der That glaubte er bald frei zu werden und in eigener Person nach Philippi kommen zu können (2, 24). Dieß weist mit Sicherheit auf eine frühere Zeit[2] hin als die, in welche die Abfassung der lucanischen Schriften fällt, durch welche sich unverkennbar bereits eine düstere Ahnung des Ausgangs, welchen der Prozeß Pauli erlangen sollte, hindurchzieht; ein genaueres Datum läßt sich übrigens nicht geben[3].

§. 50.

Der Brief an Philemon, an die Kolosser und an die Epheser.

1. Daß die in der Aufschrift genannten Briefe zusammengehören und zu gleicher Zeit verfaßt sein müssen, geht aus Kolos. 4, 7—9 verglichen mit Eph. 6, 21 und Philem. 10 und 11 unwidersprechlich hervor. Den Mittelpunkt

---

[1] Diese von Paulus, Böttger, Thiersch vertheidigte Hypothese ist jetzt so ziemlich aufgegeben, während die drei anderen Briefe aus der Gefangenschaft noch mehrfach nach Cäsarea verlegt werden. Vgl. Bleek S. 503 f.

[2] Andere ziehen freilich den umgekehrten Schluß. Weil Paulus schon große Erfolge für das Christenthum errungen und die Kunde vom Evangelium bis in das kaiserliche Haus gebracht habe (4, 22), so sei schon eine längere Anwesenheit in Rom vorauszusetzen. Die günstige Lage habe ihm Hoffnung auf Befreiung eingeflößt (Reithmayr S. 643. Langen S. 112. Bleek S. 537).

[3] Die Aechtheit ist in der alten Kirche nie bezweifelt worden. Erst Baur, Schwegler, Hitzig haben dieselbe angefochten, ohne großen Anklang zu finden. Vgl. Mangold-Bleek

derselben bildet der Brief an Philemon, dessen Abfassung zum Theil als die bewirkende Ursache zur Abfassung der übrigen betrachtet werden muß. Die Gründe, die zur Abfassung dieses Briefes führten, lassen sich leicht aus demselben ermitteln. Onesimus, der Sklave des Philemon, eines wahrscheinlich reichen Einwohners von Kolossä in Phrygien, war seinem Herrn entlaufen und hatte in Rom eine Zuflucht gesucht, als dem Orte, wo er wegen der Größe der Einwohnerzahl, sowie wegen des fortwährenden Zuströmens und Abströmens von Besuchern aus allen Theilen der römischen Welt vor Entdeckung verhältnißmäßig am sichersten war. Hier[1] hatte er den Apostel kennen gelernt und war von demselben bekehrt worden. Selbstverständlich mußte ihm bei seiner Aufnahme in das Christenthum die Bedingung gestellt werden, wieder zu seinem Herrn zurückzukehren, denn nach antiken Rechtsbegriffen involvirte die Entweichung eines Sklaven eine Beschädigung des Eigenthums seines Herrn. Wirklich schickte ihn auch Paulus in der Begleitung des Tychicus an Philemon zurück. Allein wenn er auch damit that, was er mit Rücksicht auf die bestehenden Rechtsverhältnisse nicht lassen konnte, so durfte er doch den Onesimus nicht den furchtbaren Strafen aussetzen, zu denen nach antikem Recht die Herren gegen entflohene Sklaven greifen durften. Dazu kommt noch, daß Paulus den Onesimus lieb gewonnen und ihn für tauglich zum Dienst der evangelischen Sache erfunden hatte. Was er also wünschen mußte, war nicht bloß das, daß Philemon seinen Sklaven mit Schonung aufnehme, sondern auch das, daß er ihm die Freiheit gebe. Allerdings erwartete der Apostel, Philemon werde Letzteres unentgeltlich thun, allein Sicherheit dafür hatte er nicht und so blieb ihm nichts Anderes übrig als demselben Entschädigung anzubieten und für diese sich rechtskräftig haftbar zu erklären. Zu diesem Behuf aber war ein schriftliches Document nöthig und Paulus war also in jedem Fall genöthigt, sich schriftlich an Philemon zu wenden.

Er thut nun dieß in der Weise, daß er seiner mit eigener Hand geschriebenen, in Vers 18 und 19 enthaltenen Haftbarerklärung für den Onesimus die Bitten um das, was er eigentlich will, vorhergehen und nachfolgen läßt, wobei er nicht vergißt, bei aller Anerkenntniß des formellen Rechts des Philemon doch auf das materielle Unrecht hinzuweisen, das er gegen ihn, den Apostel selbst, sowie gegen die Sache des Christenthums begehen würde, wenn er auf unentgeltliche Freilassung seines Sklaven nicht eingehen wollte.

Der kleine Brief ist ein wahres Muster des apostolischen Geschäftsstils und ist in der einfachen Größe seiner Conception, sowie in der Feinheit in der Durchführung des Details ein vielleicht nicht weniger leuchtendes Beweisstück für die eminente geistige Begabung des Apostels als der Römerbrief.

S. 505. Reuß S. 128 f. Hilgenfeld, Einleitung. S. 333 ff. Holsten bestreitet den paulinischen Ursprung wieder (Jahrb. f. prot. Theol. 1875. III. 1876, I. II), Weizsäcker hält trotzdem an demselben fest (Jahrb. f. deutsche Theol. 1876. II, S. 292. Anm. 1).

[1] Zwar wollen verschiedene Exegeten (Meyer, Reuß S. 104 ff.; Weiß, Thiersch, Schenkel, Laurent, Hausrath u. A.) diese Briefe in die Gefangenschaft zu Cäsarea verlegen, allein die überwiegenden Gründe sprechen doch für Rom. Besonders der Phil. 22 ausgesprochene Wunsch, nach Kolossä zu kommen, weist auf Rom hin, da in Cäsarea das Ziel des Apostels im Abendland war.

Dogmatische Bedeutung hat der Brief so gut wie keine, wohl aber eine um so größere historische, indem er an einem einzelnen Fall anschaulich macht, wie das Christenthum, ohne direct auf den Sturz der widerwärtigsten aller antiken Institutionen, der Sklaverei, auszugehen, doch dieselbe untergrub, indem es durch Beiziehung jeder Klasse von Menschen zum Dienste des Evangeliums Verhältnisse schuf, die mit ihrer Beibehaltung unvereinbar waren, und einen Geist pflanzte, der stark und kräftig genug war, ohne Anwendung von Gewalt nur durch die Macht der Liebe ein feststehendes, mit tausend Interessen verknüpftes Rechtsverhältniß zu lösen.

2. Indem der Apostel sich an ein einzelnes Mitglied der Kirche von Kolossä, den Philemon, wandte, durfte er nicht unterlassen, eben diese Kirche als solche zu begrüßen. Dieß konnte er aber in dem Briefe an Philemon selbst nicht thun, theils wegen des rein privaten Charakters desselben, theils weil es höchst unzart gewesen wäre, diesen Mann durch Aufnahme eines Grußes an die Kirche zu Mittheilung des von ihm empfangenen Schreibens zu nöthigen und eben dadurch seine Freiheit bezüglich der Gewährung der an ihn gestellten Bitte zu vermindern; denn das konnte der Apostel sicher erwarten, daß die Kirche zu Kolossä ihre Bitten mit den seinigen vereinigen und so lange in den Philemon dringen würde, bis er zugesagt hätte. Dazu kam, daß Onesimus, solange er noch Sklave des Philemon blieb, zu der Kirche von Kolossä gehörte, und bei dieser als neubekehrter Christ zu beglaubigen und zu empfehlen war, was jedenfalls ein eigenes Schreiben an diese Gemeinde nothwendig machte.

Endlich hatte der Apostel für nothwendig befunden, den Tychicus, wie nach Ephesus, so auch nach Kolossä und wahrscheinlich noch zu mehr Christengemeinden in dieser Gegend zu senden. Ueber den Zweck dieser Sendung ersehen wir aus Eph. 6, 22 und Kolos. 4, 8. 9, daß derselbe den betreffenden Gemeinden über die Lage des Apostels Kunde bringen, sie trösten und ebenfalls über ihre Lage Kunde einziehen sollte. Die Aufgabe des Tychicus wäre darnach die nämliche gewesen, wie sie der Apostel sonst vertrauten Mitarbeitern bezüglich solcher Gemeinden zu geben pflegte, welche er nicht selbst besuchen konnte. Allein es legt sich die Vermuthung nahe, daß Tychicus noch einen weiteren Auftrag hatte. Erwägt man nämlich, daß Paulus sich in der Gefangenschaft seinen Lebensunterhalt nicht nur nicht selbst erwerben konnte, sondern daß ihm auch durch den Unterhalt des Soldaten, an welchen er gefesselt war, durch die Kosten einer eigenen Miethwohnung, durch die Ausgaben, welche sein Prozeß unumgänglich nothwendig machte, ein großer Aufwand anwuchs, so wird man es gerechtfertigt finden, wenn wir den so bedeutsam an den Schluß des Kolosserbriefs gestellten Worten „Gedenket meiner Fesseln" die Auslegung geben, daß sie eine Bitte um materielle Unterstützung enthalten.

Unter dieser Voraussetzung würde die Sendung des Tychicus auch noch den Zweck gehabt haben, Beisteuern für den in der Gefangenschaft befindlichen Apostel zu sammeln. Daß von diesem Zweck in dem hier in Betracht kommenden Brief nicht ausdrücklich die Rede ist, dürfte nicht auffallen, da die Anstellung einer derartigen Collecte vor den römischen Behörden als strafbar galt und der Apostel nicht sicher sein konnte darüber, daß seine Briefe nicht aufgefangen würden.

Wenn wir darnach kaum zweifeln dürfen, daß die Reise des Tychicus auch noch einen solchen Zweck hatte, so ergab sich für den Apostel ein weiterer Grund, der ihn zum Schreiben nöthigte. Er mußte sich gegen die, von welchen er Unterstützung verlangte, auch gefällig erweisen, was der Sachlage nach nur durch Abfassung von Briefen geschehen konnte. Daher ist es höchst wahrscheinlich, daß der Apostel außer dem Kolosser- und Epheserbrief in die Gegenden, welche Tychicus zu bereisen hatte, noch mehr Sendschreiben abgehen ließ, die wir zum Theil für verloren betrachten müssen. Gewiß ist dieß nur bezüglich eines Schreibens nach Laodicea, von welchem der Apostel Koloss. 4, 16 fordert, daß es auch in Kolossä gelesen werde, wie umgekehrt das Nämliche mit dem Kolosserbrief in Laodicea geschehen solle. Aus dieser Anweisung muß man schließen, daß der Laodicenerbrief nicht auf eigenthümliche Bedürfnisse der dortigen Gemeinde berechnet, sondern in einer gewissen Allgemeinheit gehalten war, und daß somit derselbe nicht in speciellen Verhältnissen den Grund seiner Entstehung gehabt haben kann.

Daher sind wir auch berechtigt, die Veranlassung zur Abfassung des Laodicenerbriefs in Umständen zu suchen, welche den Apostel nöthigten, sich der Gemeinde zu Laodicea gefällig zu erweisen und dieß führt uns wieder auf die Annahme zurück, daß Tychicus mit einer Geldsammlung beauftragt gewesen, und wenn dieß der Fall war, so hatte er sicher nicht bloß an die Gemeinden zu Ephesus, Kolossä und Laodicea, sondern auch an andere Briefe zu überbringen. Die Berechtigung zu einer solchen Ausdehnung seiner brieflichen Thätigkeit konnte sich der Apostel nicht absprechen; denn es lag wirklich ein Nothfall vor, wenn auch nicht in den Verhältnissen der betreffenden Gemeinden, so doch in der eigenen Lage des Apostels.

Dazu kam wohl noch ein anderer Umstand. Es konnte nicht fehlen, daß die von dem Apostel bisher erlassenen Sendschreiben auch über den Kreis der Gemeinden, an welche sie ursprünglich gerichtet waren, hinaus Verbreitung fanden, daß vielfach schon mehr oder weniger vollständige Sammlungen derselben veranstaltet und daß sie bereits weithin in der ganzen Kirche zu Vorlesungen bei gottesdienstlichen Versammlungen benützt wurden. Dieß ist auch nicht bloße Vermuthung, sondern wird durch 2 Petri 3, 15 und 16 ausdrücklich bestätigt, wo auf solche Sammlungen und den Gebrauch, beziehungsweise Mißbrauch derselben Bezug genommen wird.

Damit aber ergab sich eine bedeutsame Veränderung in der Disciplin der apostolischen Kirche. Ohne daß das Princip der mündlichen Verkündigung aufgegeben wurde, begann man doch dem Schriftwort der Apostel eine einflußreichere Stellung zu gewähren und leitete damit einen Zustand der Dinge ein, nach welchem die Normen der neutestamentlichen Schriftabfassung mehr und mehr ihre ursprüngliche Strenge verloren und man unter Voraussetzung der nöthigen Cautelen gegen Mißbrauch auch die Schrift als Mittel der apostolischen Belehrung in weiterem Umfang als bisher zuließ, so daß sich dieselbe auch ohne specielle Veranlassung durch bestimmte Verhältnisse des bezüglichen Leserkreises über Lehrpunkte allgemeiner Art schriftlich verbreiten konnte. Demnach kann die von uns angenommene Ausdehnung der brieflichen Thätigkeit des Apostels sicher nicht befremden.

3. Der Kolosserbrief nimmt in diesem Prozeß der Umbildung der kirch-

lichen Disciplin eine Mittelstellung ein. Der Apostel hatte, wie aus 2, 1 deutlich hervorgeht, in Kolossä nicht in eigener Person gewirkt, vielmehr scheint nach 1, 7 die Gründung dieser Gemeinde ein Werk des Epaphras gewesen zu sein. Dieser Epaphras, welcher, wie bereits bemerkt, dieselbe Person mit dem Epaphroditus des Philipperbriefs gewesen sein dürfte, war zu dem Apostel nach Rom gekommen und hatte ihm wohl die erste Nachricht über die Bekehrung der Kolosser gebracht; denn die Aeußerung 1, 9 läßt sie ziemlich deutlich als Neubekehrte erscheinen. Der Apostel war sonach mit den Zuständen in Kolossä in keiner Weise durch Autopsie bekannt, er kann auch nicht die verschiedenartigen und einläßlichen Nachrichten über dieselben erhalten haben, wie dieß der Fall bezüglich der römischen Gemeinde gewesen war; denn Allem nach war er in dieser Richtung ausschließlich auf das Zeugniß des Epaphras angewiesen. Wenn darnach sich der Apostel zum Schreiben an diese Gemeinde entschloß, so mußte er zum Voraus vermeiden, auf Einzelheiten einzugehen, weil er sich in Betreff derselben nicht für gehörig unterrichtet halten konnte. Doch brauchte er darum sich doch noch nicht ganz auf bloße Allgemeinheiten zurückzuziehen. Es hatte sich in Kolossä und wahrscheinlich nicht nur hier, sondern auch in Laodicea und in ganz Phrygien eine religiöse Bewegung aufgethan, die den dortigen Christen schädlich werden konnte. Diese Bewegung faßt man gewöhnlich als eine häretische auf, hält also die Adepten derselben für Christen; allein schon der Nachdruck, welchen diese auf die Beschneidung (2, 11), auf Speise- und Sabbatgesetze (2, 16) legten, die Entschiedenheit, mit welcher sie Christus verwarfen (2, 19), läßt auf nichts Anderes als auf Juden[1], und zwar Juden von der Richtung schließen, die wir specifisch die judäische zu nennen pflegen. Wir müssen daher annehmen, daß sich in Phrygien eine jüdische Propaganda aufgethan, und wie es diese zu treiben pflegte, wußte der Apostel aus vielfältiger Erfahrung und brauchte nicht besonders informirt zu werden. Er konnte daher auf diesen besonderen Gegenstand in seinem Schreiben an die Kolosser eingehen, und erhielt dadurch die Möglichkeit, demselben mehr Gehalt, mehr Lebendigkeit und Farbe zu geben, als dieß der Fall gewesen wäre, wenn er sich auf bloße Allgemeinheiten zu beschränken gehabt hätte. Nichtsdestoweniger ist es ein allgemeiner Punkt, um welchen sich die Grundgedanken des Briefes gruppiren, nämlich die Idee der christlichen Kirche, welche in ihrer thatsächlichen Erscheinung sich als die größte Wohlthat dadurch erweist, daß sie den Gegensatz zwischen Heidenthum und Judenthum aufgehoben hat.

Daher unterscheidet sich der Kolosserbrief von den früheren Briefen Pauli darin, daß er nicht auf individuelle Verhältnisse seiner Adressaten eingeht, von dem gleichzeitigen Epheserbrief, dem späteren Hebräerbrief, dem Brief des Jacobus u. s. f. darin, daß bei ihm die Behandlung eines allgemeinen Lehrpunktes doch an ein besonderes Verhältniß geknüpft erscheint.

---

[1] So auch Eichhorn und Schneckenburger, während Hug die Gegner für Anhänger einer griechischen oder orientalischen Philosophie hält. Eine judaisirende Gnosis ist jedenfalls im Briefe erkennbar (Reithmayr S. 628). Die gegenwärtig verbreitetste Meinung (Meyer, Ewald, Thiersch, Ritschl, Schenkel, Weiß, Mangold) nimmt eine Verbindung von alexandrinischer Religionsphilosophie mit einer Tendenz zum gnostischen Ebionitismus an.

4. Der Epheserbrief trägt ganz den Charakter eines allgemeinen Sendschreibens. Soweit wir ihn noch zu verstehen vermögen, könnte er ebensogut an eine Gemeinde in Illyricum oder Bithynien gerichtet sein als an die Kirche von Ephesus, welche so zu sagen den christlichen Vorort in Kleinasien bildete. Die einzige Besonderheit, die er, wenn wir von mehreren uns nicht mehr verständlichen Anspielungen absehen, an sich hat, ist die, daß er in nächster Beziehung zu dem Brief an Philemon und zu dem an die Kolosser steht. Das zeigt sich schon in der Erwähnung des Tychicus als des Ueberbringers des Briefes, sowie in der Behandlung der Sklavenfrage, zu welcher ohne Zweifel die Veranlassung in dem Vorfall mit Onesimus zu suchen ist, hauptsächlich aber darin, daß das zur Abhandlung gewählte Thema in der Hauptsache dasselbe ist wie im Kolosserbrief, nämlich die Lehre von der Kirche. Es sind in dieser Beziehung nicht nur die Grundgedanken die gleichen, sondern auch einzelne Wendungen, Sätze und Satztheile stimmen in beiden Briefen wörtlich oder fast wörtlich überein. Es kann daher gar keinem Zweifel unterliegen, daß beide Briefe gleichzeitig und unter Einwirkung der gleichen Motive zum Schreiben abgefaßt wurden. Die Frage kann nur sein, wie der Apostel dazu kam, an die Epheser und zwar gerade in der Weise, wie er gethan, zu schreiben. Eine vollständig genügende Antwort darauf zu geben, sind wir außer Stand, da anderweitige positive Nachrichten fehlen, und der Brief, wie bemerkt, das Eingehen auf individuelle Verhältnisse, die uns zur Orientirung dienen könnten, vermeidet. Doch werden wir folgende Punkte mit höchster Wahrscheinlichkeit feststellen können.

Der Umstand, daß der Apostel in dem Epheserbrief nicht auf Einzelheiten eingeht, ist sicher nicht daraus zu erklären, daß er über die Zustände in dieser Stadt nicht genügend unterrichtet war; denn da Timotheus, der überall als mit der Sorge für die Kirche in Ephesus betraut erscheint, in den Aufschriften der Briefe an die Kolosser und an Philemon neben Paulus genannt ist, so muß er zur Zeit der Abfassung unseres Briefes in Rom anwesend gewesen sein, und von ihm hat der Apostel ohne Zweifel ebenso ausführliche, wie getreue Berichte erhalten; aber auch aus der Annahme läßt sich jene Thatsache nicht erklären, daß sich in Ephesus keine Uebelstände gefunden, die zu rügen gewesen wären, denn unläugbar blickt aus dem Inhalt unseres Briefes da und dort eine Unzufriedenheit des Apostels mit den bestehenden Verhältnissen bei den Adressaten durch, eine Unzufriedenheit, von welcher man wohl annehmen darf, daß ihr derselbe, da es sich um eine von ihm gestiftete Gemeinde handelt, unter anderen Umständen ein offenes scharfes Wort geliehen haben würde. Wir werden daher anzunehmen haben, daß äußere Verhältnisse es waren, die den Apostel hinderten, gegenüber von den Ephesern so aufzutreten, wie man nach anderweitigen Vorgängen von seiner Seite wohl erwarten dürfte, und diese Verhältnisse lassen sich auch sehr leicht erkennen.

Wie wir schon früher bemerkt, bezog sich die Anklage des Apostels in sehr hervorragender Weise auf seine Wirksamkeit in Ephesus und der Umgegend, und die beschwerendsten Zeugenangaben gegen ihn stammten aus dieser Stadt. Dadurch aber wurde die precäre Sicherheit, die er als Gefangener für seinen Briefverkehr hatte, gewiß nicht vermehrt, da man wohl annehmen darf, daß von den Gegnern desselben auf seinen Verkehr gerade mit dieser

Stadt ein scharfes Augenmerk gerichtet wurde. Vielleicht war auch der ihn bewachende Soldat in dieser Beziehung besonders instruirt. Der Apostel war somit genöthigt, ehe er sich zum Schreiben entschloß, die Möglichkeit, daß sein Brief abgefangen werde, scharf in's Auge zu fassen, und darnach mußte er den Inhalt desselben so einrichten, daß die Adressaten dadurch nicht compromittirt wurden, und er mußte dieß um so mehr thun, wenn, was sich nicht beweisen läßt, aber immerhin sehr möglich ist, die Verhältnisse in der ephesinischen Kirche fortdauerten, die wir bereits bei Gelegenheit des ersten Timotheusbriefes charakterisirt haben. Damit dürfte in Zusammenhang zu bringen sein, daß, wie wenigstens sehr wahrscheinlich ist, der Apostel in der Adresse des Briefes das ἐν Ἐφέσῳ weggelassen hat[1]. Man darf aus diesem Umstand nicht schließen, daß der Brief zu einem Circularschreiben bestimmt und Tychicus beauftragt gewesen sei, in die gelassene Lücke je den Namen der Gemeinde einzuschreiben[2], zu der er zu gelangen vermochte, sondern man darf daraus nur so viel ableiten, daß der Apostel bei Abfassung dieses Briefes mit der äußersten Vorsicht verfahren sei. Wenn aber trotz der Nothwendigkeit solcher Vorsicht der Apostel doch zum Schreiben sich entschloß, so haben wir den Hauptgrund dafür sicher nirgends anders zu suchen als in der hervorragenden Stellung, welche er selbst der ephesinischen Kirche gegeben. Wie der Apostel durch die Nothwendigkeit eines Schreibens an Philemon dazu kam, auch an die Gemeinde zu Kolossä ein solches zu richten, so müssen dieselben Rücksichten ihn bestimmt haben, zu dem Kolosserbrief, als einem Schreiben an eine untergeordnete Gemeinde, einen Brief an die Kirche zu fügen, welche von ihm selbst zur Metropolis von Asien ausersehen war.

Haben wir vollends mit unserer Vermuthung, daß Tychicus mit einer Geldsammlung für den Apostel beauftragt war, das Richtige getroffen, so konnte der Apostel schlechthin nicht unterlassen, die ephesinische Gemeinde, welche sicher auch die wohlhabendste in jenen Gegenden war, mit einem eigenen Schreiben zu erfreuen. Als passendes Thema bot sich ihm zu diesem Behufe die Lehre von der Kirche dar, deren Erörterung dem Apostel einerseits Gelegenheit verschaffte, den übeln Eindruck, welchen die Thatsache seiner Gefangenschaft machte, zu beseitigen, die Bedeutung des Apostolats hervorzuheben und die Pflicht der Hülfeleistung einzuschärfen, und die andererseits in der Weise dargestellt werden konnte, daß die römische Obrigkeit, wenn ihr der Brief in die Hand fiel, nur eine günstige Vorstellung von dem Christenthum bekommen konnte, ja in demselben ein Heilmittel für tiefgreifende, als solche wohl erkannte Schäden des römischen Staates und der römischen Societät erblicken mußte.

Das sind die Gründe, welche zur Abfassung des Epheserbriefs mit dem

---

[1] Wenigstens fehlt es im ältesten Text von ℵ und B, und Basilius bemerkt (contr. Eun. 2, 19), daß er dasselbe in den alten Handschriften nicht finde. Ebenso hat auch Tertullian (cf. c. Marc. V, 11 u. 17) dasselbe nicht gelesen, aber ihm steht es wie dem Basilius fest, daß der Brief an die Epheser geschrieben wurde. Dagegen sprechen sämmtliche Versionen für ἐν Ἐφέσῳ und die ganze alte Kirche bezeichnet den Brief als Epheserbrief.

[2] Vgl. Langen S. 109. Reithmayr S. 607 f. Bleek (S. 528) und Kamphausen (Jahrb. f. deutsche Theol. 1866. S. 742 ff.) sind der Meinung, daß der Brief zunächst nach Laodicea gerichtet sei.

eigenthümlichen Inhalt, den er bietet, geführt haben, eines Schreibens, das an dogmatischer Bedeutung dem Römerbrief nahe kommt, demselben aber bezüglich des Formellen der Durchführung weit nachsteht. Man sieht es den langgedehnten, oft schleppenden Perioden wohl an, daß der Verfasser nicht mit voller innerer Frische und Freudigkeit an sein Werk gegangen, ein Mangel, der allerdings schon durch die physischen Folgen einer langen und beschwerlichen Gefangenschaft genügend erklärt werden könnte, zu dessen Herbeiführung aber doch auch eine gewisse Verdrossenheit über die Zustände in Ephesus beigetragen haben mag.

5. Die Abfassung der eben behandelten drei Briefe fällt mit der des Philipperbriefs jedenfalls sehr nahe zusammen. Timotheus, dessen bevorstehende Abreise in den Orient im letzteren angekündigt wird, ist noch bei dem Apostel und dieser zeigt auch noch gute Hoffnung auf einen für ihn günstigen Ausgang seines Prozesses; denn er bestellt noch bei Philemon (22) Wohnung, was er sicher nicht gethan, wenn er keine Hoffnung auf Befreiung aus seiner Gefangenschaft gehabt hätte. Wäre die Identität des Epaphras und Epaphroditus vollständig gesichert, so könnte man sogar annehmen, daß unsere Briefe noch vor dem Philipperbrief abgefaßt worden seien, weil von dem Epaphras Grüße an die Kolosser und an Philemon ausgerichtet werden, während Epaphroditus der Ueberbringer des Philipperbriefs sein sollte.

Doch läßt sich auch annehmen, daß alle vier Briefe ganz zu gleicher Zeit, vielleicht an einem und demselben Tage, geschrieben wurden, eine Annahme, die sich auch auf die Erwägung hin empfiehlt, daß der Apostel nur dann die Abfassung eines Schreibens wagen durfte, wenn der Soldat, an den er gerade gefesselt war, ihm sehr günstig gestimmt und in dieser Stimmung erprobt war. Je seltener eine solche Gelegenheit sich ihm darbieten mochte, um so mehr mußte er sie betreffenden Falls ausnützen.

Unter dieser Voraussetzung dürfte es nicht auffallen, wenn von Epaphras, obwohl er bereits zur Ueberbringung des Philipperbriefs bestimmt war, noch Grüße an seine Heimatgemeinde in den betreffenden Briefen Aufnahme fanden [1].

§. 51.

Der zweite Timotheusbrief.

1. Der nächste Zweck dieses Briefes ist nach 4, 9 der, den Timotheus, der nach 1, 18 sich wieder in seinem früheren Wirkungskreis zu Ephesus befand, zu beauftragen, daß er sich so schnell als möglich bei dem Apostel in

---

[1] Sämmtliche drei Briefe sind im Alterthum einstimmig für echt gehalten worden. Beim Brief an Philemon enthalten das muratorische Fragment und Tertullian (adv. Marc. V, 21) die ältesten Zeugnisse, was sich bei seiner Kürze leicht erklärt. Nach Hieronymus (Comm. in ep. ad Philem.) verwarfen Einige den Brief wegen seines unbedeutenden Inhalts und behaupteten „a plerisque veteribus repudiatam.“ Aber Hieronymus antwortet: At e contrario qui germanae auctoritatis eam esse defendunt, dicunt numquam in toto orbe a cunctis ecclesiis fuisse susceptam, nisi Pauli apostoli crederetur. Mit ihm findet sich der Kolosserbrief im Canon des Marcion und wird allgemein von den Alten

Rom einfinden solle. Das Schreiben ist somit ein Abberufungsschreiben und steht insofern dem Titusbrief am nächsten. Es ist zwar an den Timotheus adressirt, allein der Natur der Sache nach keineswegs für ihn allein bestimmt, sondern sollte von ihm benützt werden, um seinen Abgang aus seinem bisherigen Arbeitsfelde zu motiviren, was nur durch Mittheilung des Briefes an weitere Kreise möglich war. Darnach ergibt sich von selbst, welche Punkte der Apostel in seinem Schreiben zu behandeln hatte.

Er mußte zunächst nachweisen, warum er des Timotheus bedurfte und warum er gerade ihn und keinen Andern in seiner Nähe haben wollte. In letzterer Beziehung mußte er näher auf das Verhältniß eingehen, das sich zwischen ihm und seinem Lieblingsgehilfen gebildet hatte und demgemäß vieles aufnehmen, was Timotheus ebensogut wußte als der Apostel selbst und was somit in einem bloßen Privatbrief nicht am Platz gewesen wäre. Ferner mußte der Apostel, wie dieß bei Titus der Fall gewesen, in gewisser Weise über die bisherige Wirksamkeit des Timotheus ein Zeugniß ausstellen und zwar in derselben Form, nämlich indem er das, was Timotheus gethan, in Anweisungen an denselben umwandelte.

Diesen Anforderungen entspricht auch der Inhalt des Briefes, und wenn dieser auf Grund jener aufgefaßt wird, so zeigt er nicht nur nirgends etwas Auffallendes, sondern erweist sich durchweg als angemessen und der Brief reiht sich ein unter die formell vollendetsten Arbeiten des Apostels. In der That zeigt er eine große Energie des Gedankens und Lebhaftigkeit des Ausdrucks und einzelne Partien desselben, wie z. B. 4, 1—8, gehören zum Ergreifendsten, was aus der Feder des Apostels hervorgegangen.

2. Die Abfassung des zweiten Timotheusbriefs fällt jedenfalls später als die aller anderen Briefe aus der römischen Gefangenschaft. Die Situation des Apostels hatte sich, wie aus den Angaben und noch mehr aus den Andeutungen desselben hervorgeht, wesentlich verschlimmert. Zwar war es ihm in seiner ersten Vertheidigung, d. h. in seiner Vertheidigung auf den Klagepunkt, der nach der von Nero eingeführten Methode gerichtlicher Verhandlung zuerst vorgenommen wurde, gelungen, eine Lossprechung zu erringen, aber, wie es scheint, nur mit Mühe, und die Aussichten, welche sich ihm darboten, waren so, daß er seinen Martertod als in unmittelbarer Nähe bevorstehend weissagt. Auch fand er sich in Rom sehr einsam, indem ein Theil seiner Gehülfen ihn verlassen, ein anderer von ihm auf Missionen geschickt worden, noch ein anderer gar nicht bei ihm eingetroffen war. Nur Lucas wird als der genannt, der bei ihm ausgeharrt habe. Das führt uns in die Zeit der Abfassung der lucanischen Schriften hinein. Was in diesen zwischen den Zeilen zu lesen ist, wird in unserem Brief, obwohl er unverkennbar auch Reticenzen enthält, offen ausgesprochen.

Eine nähere Zeitbestimmung läßt sich vielleicht aus 4, 21 ermitteln, wo der Apostel den Timotheus zur Eile auffordert, damit er noch vor dem Winter

---

als paulinisch bezeichnet. Der Epheserbrief wurde erst in neuerer Zeit (Baur, Ewald, Weiße, Hitzig, Mangold u. A.) für ganz oder theilweise unecht erklärt, hauptsächlich wegen seines allgemeinen Inhaltes; allein diese Bedenken lassen sich heben und können gegen die einstimmigen Zeugnisse seit der Zeit der apostolischen Väter nicht entscheiden.

kommen könne. Dieß weist darauf hin, daß der Brief im Hochsommer oder im Herbst geschrieben worden und zwar entweder im Jahre 63 oder 64. Im letzteren Fall hätten wir anzunehmen, daß Paulus den Brief unmittelbar vor der neronischen Verfolgung geschrieben und daß Timotheus, wenn er dem Rufe desselben Folge leistete, ihn nicht mehr unter den Lebenden getroffen habe. Später kann der Brief unmöglich verfaßt sein, theils wegen der Angabe in Bezug auf eine erste Vertheidigung (4, 16), welche richtig nur von der Erledigung eines der gegen den Apostel vorgebrachten Anklagepunkte verstanden werden kann, theils aber und hauptsächlich, weil der Brief keine Anspielung auf die neronische Christenverfolgung enthält, eine Thatsache, die sogar dem Heiden und principiellen Gegner des Christenthums, dem Tacitus, Worte des Mitleidens und Bedauerns entlockte. Deßwegen ist auch die Ansicht, welche die Abfassung unseres Briefes in eine zweite Gefangenschaft des Paulus verlegt, schon aus diesem Grunde abzuweisen.

Der Hauptgrund, welcher zur Aufstellung dieser Ansicht geführt, ist in 4, 20 enthalten, wo es heißt: „Den Trophimus ließ ich krank in Milet zurück." Daß bei dieser Angabe nicht an eine der früheren Reisen des Apostels zu denken sei, leuchtet von selbst ein; daß derselbe aber den Trophimus nicht bei seiner letzten Reise nach Jerusalem in Milet zurückgelassen habe, will man aus act. 21, 29 beweisen, wo es heißt: „Sie (die Juden aus Asien) hatten vorher den Epheſiner Trophimus in der Stadt bei ihm gesehen (ἦσαν προεωρακότες) und meinten, Paulus hätte denselben in den Tempel eingeführt." Man faßt nämlich das προεωρακότες in dem Sinn von unmittelbar vorhersehen auf und verlegt somit das Zusammensein des Apostels mit Trophimus in die Zeit des letzten Aufenthalts des ersteren in Jerusalem.

Daß diese Auffassung rein willkürlich ist, sieht man sogleich ein, denn προοράν heißt früher sehen, ohne Rücksicht darauf, ob das Sehen kurze oder längere Zeit vorher stattgefunden, ein Umstand, welcher nur durch den Zusammenhang oder eine Beifügung in's Reine gebracht werden kann. Für unsere Stelle gibt der Zusammenhang gar nichts an die Hand, dagegen ist 20, 4 Trophimus ausdrücklich unter denen genannt, welche den Apostel von Macedonien bis Asien begleitet hätten, eine Angabe, durch welche ausgeschlossen wird, daß derselbe mit dem Apostel bis nach Jerusalem gegangen. Somit ist das προεωρακότες auf einen früheren Aufenthalt des Paulus in Jerusalem zu beziehen und es kann also der Apostel den Trophimus wohl auf seiner letzten Reise dahin in Milet krank zurückgelassen haben[1]. Wenn man aber es unglaublich findet, daß Timotheus, welcher doch nach Ausweis der Briefe an die Philipper, Kolosser und an Philemon in Rom bei Paulus gewesen, den

[1] Vgl. die ausführliche Begründung dieser Erklärung bei Otto l. c. S. 283 ff. Etwas auffallend erscheint es immer, wenn man das προ auf ein Ereigniß, das drei bis vier Jahre früher geschah, bezieht und dieses zur Veranlassung des Tumultes und der Gefangennehmung macht. Otto hat deßhalb auch keinen Anklang gefunden (vgl. Meyer, Apostelg. S. 470. Reithmayr S. 647. Langen S. 124). Reithmayr erklärt sich (l. c. Anm. 1) mit der von Hug gegebenen (II, 359) Deutung des ἀπέλιπον einverstanden, dem gemäß es nicht Singular, sondern Plural wäre und ganz gut in der Zeit der ersten Gefangenschaft untergebracht werden könnte. Sprachlich zulässig ist die Erklärung sicher, aber wenig natürlich.

Vorfall mit Trophimus nicht schon früher sollte erfahren haben, so daß ihm der Apostel denselben habe schriftlich mittheilen müssen, so können wir uns damit ganz einverstanden erklären, bemerken aber, daß in unserem Briefe noch viel vorkommt, was Timotheus längst wußte, und daß die einzelnen Ausführungen desselben weit weniger zur persönlichen Information des Adressaten bestimmt waren, als zur Information derer, denen er das Schreiben mitzutheilen hatte, um seinen Weggang aus seinem bisherigen Wirkungskreise zu motiviren. Es liegt daher in der Stelle 4, 20 nicht im entferntesten ein Grund zu der Annahme, der Apostel habe nach seiner römischen Gefangenschaft noch einmal Kleinasien bereist und erst auf dieser Reise den Trophimus in Milet zurückgelassen, und somit auch nicht ein Grund für eine spätere Abfassung unseres Briefes.

§. 52.

Der Hebräerbrief.

1. Sieht man von dem Schlusse des Hebräerbriefs (13, 22—25), wo persönliche Bemerkungen vorkommen, ab, so trägt derselbe gar nicht den Briefcharakter, auch nicht den einer Abhandlung in Briefform an sich, sondern reiht sich einer eigenen Literaturgattung ein, die zwar dem classischen Alterthum fremd war, um so mehr aber von den hellenistischen Juden cultivirt wurde, nämlich der Gattung der schriftlichen Homilie. Beispiele für diese Literaturgattung bieten die meisten Schriften des Juden Philo dar und auch die Schrift des Josephus „De Maccabaeis" ist unter dieselben zu stellen [1]. Wahrscheinlich fing man bei den Juden sehr frühe an, religiöse Vorträge, welche gefeierte Lehrer in den Synagogen hielten, nachzuschreiben und sie nach antiker Sitte durch Abschriften weiter zu verbreiten. Wie es aber bei den Römern und Griechen Redner gab, welche die Rednerbühne nie bestiegen, sondern ihre Vorträge nur schriftlich ausarbeiteten und sie so in Umlauf setzten, so bildete sich ohne Zweifel auch bei den griechisch redenden Juden vielfach die Sitte, religiöse Reden auch ohne daß sie wirklich gehalten wurden, schriftlich abzufassen und in weiteren Kreisen zu verbreiten.

Das Eigenthümliche solcher Schriftstücke bestand in formeller Beziehung darin, daß sie sich in directer Ansprache an den Leser wandten, wodurch sie Aehnlichkeit mit Briefen bekamen, in materieller aber darin, daß sie die religiösen Stoffe vorzugsweise unter dem Gesichtspunkt der Erbauung, Mahnung, Tröstung und Warnung zur Darstellung brachten und eben deßwegen die speculative Erörterung derselben entweder gar nicht oder nur in geringem Umfang zur Geltung kommen ließen. Daß bei ihnen auf eine schöne, den Anforderungen schulmäßiger Rhetorik entsprechende Ausdrucksweise großes Gewicht gelegt wurde, lag in dem Ursprung dieser Schriftgattung begründet und ebenso,

---

[1] Eus. III, 10, 6: πεπόνηται δὲ καὶ ἄλλο οὐκ ἀγενὲς σπούδασμα τῷ ἀνδρὶ περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ, ὅ τινες Μακκαβαϊκὸν ἐπέγραψαν. Hieron. de vir. ill. Fl. Josephus: valde elegans habetur, in quo et Machabaeorum martyria sunt descripta. Doch wird die Schrift dem Josephus abgesprochen (vgl. Schürer S. 25).

daß als feste Grundlage, auf der die Ausführungen sich bewegten, das Alte Testament benützt wurde.

Indem nun der Hebräerbrief alle diese Eigenthümlichkeiten zeigt, ist er nicht als Brief[1], sondern als schriftliche Homilie zu betrachten und daher darf es auch nicht auffallen, wenn bei ihm die bei Briefen gewöhnliche Aufschrift fehlt. Eher könnte man die am Schlusse beigefügten persönlichen Bemerkungen befremdlich finden, durch welche unsere Schrift in etwas den Briefcharakter erlangt. Allein jene Bemerkungen stehen mit dem sonstigen Inhalt in gar keinem Zusammenhang und erweisen sich somit als rein zufällige Beifügung, deren Aufnahme am Schluß sich wohl erklären läßt; denn wenn der Hebräerbrief auch nicht als eigentlicher Brief zu betrachten ist, so ist damit doch noch nicht ausgeschlossen, daß er für einen genau begrenzten Leserkreis bestimmt gewesen, dem er nur nicht als Brief, sondern als Homilie vorgetragen werden sollte. Daher konnten wohl für den, der für das Geschäft des Vortrags ausersehen war, in der Form eines Nachtrags Notizen zu dessen persönlicher Information beigefügt werden und für diese Annahme spricht positiv auch der Umstand, daß die fraglichen Notizen, wie sie uns unverständlich sind, auch in damaliger Zeit nur von einem besonders Eingeweihten verstanden werden konnten.

2. Der Hebräerbrief ist für Christen bestimmt, welche nicht nur jüdischer Abkunft waren, sondern welche auch einer Cultstätte levitischen Gottesdienstes so nahe standen, daß sie aus eigener Anschauung mit demselben vertraut waren, ja sogar einzelne sich von den christlichen Versammlungen zurückzogen, wenn auch nicht, was übrigens immerhin als möglich angenommen werden darf, um dem jüdischen Gottesdienst beizuwohnen, so doch jedenfalls, weil sie diesem gegenüber den christlichen gering schätzten (10, 25). Nun aber gab es bei den Juden zwei Cultstätten levitischen Gottesdienstes, nämlich zu Jerusalem und zu Leontopolis in Aegypten, wo durch den ausgewanderten Priester Onias zur Zeit des Ptolemäus VI. Philometor (180—145 a. Ch.) ein Tempel nach dem Muster des jerusalemitischen, nur in verkleinertem Maßstab aufgeführt worden war[2]. Es entsteht also die Frage: waren es Christen jüdischer Abkunft in Palästina, oder waren es solche in Aegypten, an welche unser Brief gerichtet wurde? Da im Hebräerbrief Einiges vorkommt, was nicht auf den Tempel zu Jerusalem zu passen scheint, da ferner derselbe in griechischer Sprache abgefaßt ist, während man bei einer nach Palästina bestimmten Schrift den Gebrauch der hebräischen oder syro-chaldäischen Sprache erwarten sollte, so hat es nicht an solchen gefehlt, welche unserer Schrift eine Bestimmung nach Aegypten geben[3]. Für diese Hypothese wird noch weiter angeführt, daß das muratorische Fragment, das in seiner Aufzählung der pauliniſchen Briefe den Hebräerbrief übergeht, von einem dem Apostel fälschlich zugeschriebenen Brief ad Alexandrinos berichte und daß dieser wohl kein anderer als unser Hebräerbrief sein könne.

Allein diese Berufung auf das muratorische Fragment ist völlig unstichhaltig. Dasselbe bemerkt nämlich, daß der Brief ad Alexandrinos, wie ein

---

[1] Vgl. Reuß S. 146. Reithmayr S. 655. 664. 670.
[2] Vgl. Schürer S. 637 und die dort angegebene Literatur.
[3] Wieseler S. 481 ff. Hilgenfeld S. 385 f. Reuß S. 149.

ebenfalls angeführter ad Laodicenses im Interesse des Marcionitismus erdichtet worden seien. Nun aber gibt es im ganzen Neuen Testament keine Schrift, die Marcion so wenig brauchen konnte, die in ihrem ganzen Inhalt so entschieden seinen Grundsätzen widersprochen hätte, wie unser Hebräerbrief [1]. Kein größeres Gewicht ist den anderen Gründen beizumessen. Was namentlich die Sprache betrifft, so gab es sogar in Jerusalem ganze Communitäten, deren Muttersprache nicht das Syrochaldäische, sondern das Griechische war. Man denke in dieser Beziehung an die Genossenschaft der Libertinensynagoge, aus deren Mitte Paulus selbst hervorgegangen. Es ist sehr wohl möglich, daß der Verfasser des Hebräerbriefs zunächst nur eine solche Genossenschaft im Auge hatte, wofür positiv der Umstand spricht, daß nach 6, 10 und 13, 1—6 bei den Lesern eine gewisse Wohlhabenheit vorausgesetzt wird, wie eine solche bei der Masse der Judenchristen in Palästina, die fortwährend auswärtiger Unterstützung bedurften und durch die von Paulus organisirten Collecten auch erhielten, nicht vorhanden war. Was sodann die Behauptung betrifft, daß einzelne Angaben des Hebräerbriefs zu den Einrichtungen des jerusalemitischen Tempels nicht passen, so beruht dieselbe auf falscher Interpretation der einschlägigen Stellen. Wir können in dieser Beziehung in alle Einzelheiten nicht eingehen und bemerken bloß, daß in der schwierigsten Stelle 9, 4, wo der goldene Opferaltar in das Allerheiligste versetzt zu werden scheint, während er in Wirklichkeit zwischen dem Heiligen und dem Allerheiligsten unter freiem Himmel stand, das entscheidende Wort ἔχουσα keineswegs von einem localen Einbeschließen, sondern überhaupt von der Angehörigkeit zu verstehen ist [2], so daß der Verfasser des Hebräerbriefs die Frage, die auch sonst rabbinische Gelehrte beschäftigte, zu welchem der Theile des Tempels, in deren Mitte er stand, der Opferaltar seiner Würde und Bedeutung nach zu rechnen sei, mit den hervorragendsten jüdischen Auctoritäten dahin löst, daß er zum Allerheiligsten gehöre [3].

Darnach bleibt uns nichts Anderes übrig als anzunehmen, daß der Hebräerbrief ursprünglich für Judenchristen in Palästina bestimmt worden, eine Annahme, die auch durch den Umstand bestätigt wird, daß die Christenverfolgungen, auf welche der Brief in 10, 32 ff., 13, 7 ff. als auf solche hinweist, die im Bereich seiner Leser vorgekommen, in der Ausdehnung und Heftigkeit, wie sie beschrieben werden, nur in einem Lande stattgefunden haben können, das unmittelbar der Jurisdiction des Synedriums unterstand, also in Palästina.

---

[1] Vgl. Hesse, Das muratorische Fragment S. 202 ff.

[2] Diese Erklärung ist besonders durch V. 6 u. 7 geboten (vgl. Maier S. 355).

[3] Der Beisatz „seiner Würde und Bedeutung nach" ist jedenfalls zu betonen; denn daß der Rauchopferaltar weder im salomonischen noch im nacherilischen Tempel im Allerheiligsten stand, kann keinem Zweifel unterliegen (vgl. Scholz, Die hl. Alterthümer des Volkes Israel I. 1868. S. 216. 226. 229. 252. Joseph. Antt. III, 6—8. Maier S. 353 f.). Am einfachsten hebt sich die Schwierigkeit, wenn man ἔχουσα (9, 4) von der Zugehörigkeit und nicht von der örtlichen Lage erklärt. Dieser Erklärung Ribera's schließt sich schon Maldonat an. Vgl. auch Maier S. 355 und Reischl z. d. St. Reithmayr glaubt (S. 685), man werde dem römischen Clemens „den oft gerügten Verstoß 9, 4 leichter hingehen lassen als dem Apostel".

Auf andere Momente, deren Erwägung zu dem gleichen Resultat führen muß, werden wir im weiteren Verlauf unserer Darstellung zu sprechen kommen.

3. Was die Abfassungszeit des Hebräerbriefs anbelangt, so fällt dieselbe ganz sicher vor die Zerstörung Jerusalems, denn der Tempeldienst wird in demselben nicht bloß zu theoretischen Zwecken beschrieben, wie etwa in dem Korintherbrief des Clemens Romanus und dem Brief an Diognet, sondern geradezu als in voller Integrität bestehend vorausgesetzt. Das beweisen nicht bloß einzelne Stellen, wie 9, 9, wo dieß ganz entschieden ausgesagt wird, sondern geht aus der Tendenz der Schrift hervor, welche zu gutem Theile keine andere ist als die, bei den Lesern den Reiz zu zerstören, welchen der Tempeldienst in seinem Bestande auf sie ausübte. Ebenso muß der Brief noch vor dem ersten jüdischen Krieg geschrieben sein, denn bei Ausbruch desselben im Jahr 66 flüchteten, wie Eusebius (h. e. III. 5) bezeugt, die Christen aus Judäa, also aus der Nähe der in unserer Schrift gemeinten levitischen Cultusstätte nach Pella im Ostjordanland.

Endlich kann der Brief nicht nach der neronischen Christenverfolgung geschrieben sein; denn wie nachdrücklich sonst der Verfasser auf die von den Christen erlittenen Verfolgungen eingeht, von dieser schweigt er, was nicht zu erklären wäre, wenn dieselbe für ihn bereits der Vergangenheit angehört hätte.

Dürfen wir also mit der Abfassung des Hebräerbriefs nicht unter das Jahr 64 herabgehen, so dürfen wir jedenfalls auch nicht weit über dasselbe hinaufgehen, denn in den Stellen 5, 12; 10, 32 ff.; 13, 7 wird, und zwar theilweise mit großem Nachdruck, hervorgehoben, daß die Leser seit lange dem Christenthum angehören und bereits Vorsteher und Lehrer durch den Tod verloren haben, und in 2, 3 ist vorausgesetzt, daß die mit Christus gleichzeitige Generation bereits aus dem Leben geschieden sei.

Führen uns diese Angaben mit Nothwendigkeit mindestens auf die sechziger Jahre als die Abfassungszeit des Briefes, so dürfen wir, wenn wir das eben gewonnene Resultat beiziehen, mit größter Wahrscheinlichkeit das Jahr 63 oder die erste Hälfte von 64 als den genaueren Termin der Entstehung desselben bezeichnen.

Ein noch genaueres Resultat erhalten wir durch Beiziehung der persönlichen Notiz 13, 23, wo es heißt: „Wisset, daß der Bruder Timotheus freigelassen ist." Nun wissen wir allerdings positiv aus anderen Quellen über eine Gefangenschaft des Timotheus, aus der er befreit worden wäre, nichts, allein wir dürfen mit voller Sicherheit annehmen, daß, wenn Paulus bei Abfassung des zweiten Timotheusbriefs von einer solchen gewußt hätte, er ihrer bei Aufzählung dessen, was sein Lieblingsgehülfe für das Christenthum gethan und gelitten, nicht vergessen haben würde. Sie muß also entweder nach Abfassung dieses Briefes oder gleichzeitig mit derselben eingetreten sein. Erwägen wir noch, daß Timotheus in Ephesus sich befand, während die Leser des Hebräerbriefes in Judäa zu suchen sind, so ist klar, daß es immer einige Zeit dauern mußte, bis letztere die Kunde von der Gefangenschaft des Timotheus erhielten, um so mehr, als der Winter bevorstand, während dessen die Schifffahrt bei den Alten sistirt wurde.

Wir werden daher die Abfassung des Hebräerbriefs in die erste Hälfte des Jahres 64 verlegen müssen und dieses Resultat kann uns auch dazu dienen,

die Abfassungszeit des zweiten Timotheusbriefs fester zu bestimmen, als dieß uns früher möglich gewesen, nämlich auf den Spätsommer oder Herbst des Jahres 63.

4. Der Zweck des Hebräerbriefs ist offenbar, Judenchristen im Glauben zu bestärken und zwar einerseits durch den Nachweis der Erhabenheit einer durch den Sohn Gottes vermittelten Offenbarung über jeder anderen, namentlich auch der mosaischen, und andererseits durch die Darlegung des Vorzugs, welcher dem Hohenpriesterthum Christi vor dem Hohenpriesterthum des Alten Testaments sammt Allem, was mit demselben verbunden war, zukommt.

Ein solcher Nachweis und eine solche Darlegung konnte für Christen, insbesondere für solche, die schon längere Zeit bekehrt waren, nur nothwendig werden, wenn die entgegengesetzten Behauptungen anfingen, auf dieselben Eindruck zu machen, wie dieß der Hebräerbrief bei seinen Lesern wirklich als geschehen voraussetzt. Wie es so gekommen, läßt sich nicht mehr mit voller Genauigkeit ermitteln, doch gewährt ein Blick auf die Zeitlage in dieser Beziehung einen ziemlich sicheren Anhaltspunkt. Der jüdische Aufstand, der im Jahre 66 ausbrach, war von langer Zeit her vorbereitet, indem von der judäischen Partei der Nationalitätsdünkel des jüdischen Volks bis zum Wahnsinn hinauf gesteigert wurde; daher kam es denn auch, daß der Krieg gegen die Römer im vollsten Sinne des Wortes zu einem Kampf von Nation gegen Nation wurde. Selbstverständlich konnten sich die Christen, die in Palästina wohnten und jüdischen Ursprungs waren, der geistigen Bewegung, die durch die ganze Nation hindurch ging, nicht entziehen und wurden sicher mehr oder weniger von derselben fortgerissen. Nun aber verband sich in dieser Bewegung das nationale Element auf's Engste mit dem religiösen, welch' letzteres nur als Deckmantel für ersteres diente.

Darnach begreift sich leicht, in welche Gefahr die Christen in Palästina für ihren Glauben kommen mußten. Es gibt schwerlich ein Volk, dem ein so zähes Nationalgefühl angeboren wäre wie dem jüdischen, und daß dieses Gefühl durch den Uebergang zum Christenthum nicht verloren ging, davon gibt die starke Aeußerung des Apostels Paulus Röm. 9, 3 Zeugniß, in der er den Wunsch ausspricht, er möchte von Christus verdammt sein zum Heil seiner Volksgenossen.

Wir haben nicht im mindesten Grund, anzunehmen, daß das Nationalgefühl bei den palästinensischen Christen weniger kräftig gewesen, und wir dürfen daher nicht zweifeln, daß ihre Sympathieen durch den Aufstand, der sich um sie herum zu organisiren begann, in Anspruch genommen wurden. Die nationale Bewegung unter den Juden aber pflanzte die Fahne der alttestamentlichen Theokratie auf, indem sie ihre Stärke im engsten Anschluß an die Tempelhierarchie suchte. Somit trat den Christen das Dilemma entgegen, entweder auf ihren Glauben oder auf den Anschluß an jene Bewegung zu verzichten und wir werden uns schwerlich täuschen, wenn wir annehmen, daß dieser Widerstreit natürlicher Sympathieen mit der Glaubenspflicht Viele zum Schwanken und nicht Wenige zum Abfall brachte.

Zwei Punkte sind in dieser Beziehung besonders zu beachten. Einerseits haben wir sichere Nachrichten, daß in der Zeit vor dem jüdischen Krieg bei den Juden die homiletische Lehrweise besonders in Aufnahme kam. Eifrige

Lehrer durchzogen das Land [1] und die Synagogen widerhallten von den begeisterten Worten, in welchen sie die Prärogativen des jüdischen Volkes, die Offenbarung, welche ihm durch Moses geworden, und das Priesterthum, welches in dem Opferdienst das Mittel der Versöhnung mit Gott verwaltete, priesen und mancher solcher Vortrag wurde ohne Zweifel schriftlich fixirt und kam in die Hände auch von solchen Christen, die sonst den Synagogen fern blieben. Andererseits hatte im Jahr 62 der Apostel, dessen Führung die Christenheit in Palästina anvertraut war, nämlich Jacobus, den Martyrertod gefunden [2] und es fehlte somit diesen die starke Auctorität, an der sie im Zwiespalt der Zeit einen festen Rückhalt bekommen hätten. Darnach war zur Zeit der Abfassung des Hebräerbriefs die Lage des Christenthums in Palästina eine schwer gefährdete und es handelte sich um nichts weniger als einen weit greifenden Abfall zu verhüten. Um zu diesem Ziele zu gelangen, gab es zwei Wege; einmal nämlich konnte auf Dämpfung des Nationalgefühls hingearbeitet, die Ausschreitungen, zu welchen es führte, konnten aufgezeigt und der Gehorsam gegen die bestehende Obrigkeit gepredigt werden. Allein abgesehen davon, daß das Nationalgefühl an sich nichts Böses ist, daß es im einzelnen Falle schwer wird, zu zeigen, inwieweit es die nothwendigen Grenzen überschritten, daß es leicht in eine Leidenschaft sich umwandelt, der mit directer Zusprache kaum beizukommen ist, so konnte man in dem Kreise, aus welchem der Hebräerbrief hervorging, schon deßwegen nicht daran denken, diesen Weg zu betreten, weil, wenn auf demselben ein Resultat erzielt werden sollte, die Situation scharf gezeichnet und die Dinge mit Namen genannt werden mußten, was in mündlicher Ansprache schon angegangen wäre, in schriftlicher aber leicht zur Denunciation werden konnte. Es blieb also nur der andere Weg übrig, nämlich die Christen so in der Anhänglichkeit an ihren Glauben zu befestigen, daß für sie die Versuchung aufhören mußte, denselben ihrem Nationalgefühl zum Opfer zu bringen. Daher die einläßlichen Ausführungen unseres Briefes über den absoluten Vorzug einerseits der christlichen Offenbarung vor der alttestamentlichen und andererseits des christlichen Hohenpriesterthums vor dem jüdischen. Daß aber diese Ausführungen nicht um ihrer selbst willen gemacht worden, ergibt sich aus der Peroration der Schrift (13, 8—14), welche in der Mahnung gipfelt: „So lasset uns denn hinausgehen zu ihm (Jesus) außerhalb des Lagers, indem wir seine Schmach tragen, denn wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern suchen die zukünftige."

In diesen Worten verurtheilt der Verfasser des Hebräerbriefs die nationalen Bestrebungen, sofern sie darauf hinausliefen, das Herz an ein irdisches Vaterland zu fesseln und darüber das ewige vergessen zu machen und er gibt den Lesern, wenn auch etwas verhüllt, doch mit hinlänglicher Durchsichtigkeit den Rath, auszuwandern, wie groß auch die Schmach sein möchte, die an einen solchen Schritt sich knüpfen würde. Durch die bedeutsame Stellung aber, welche er dieser Mahnung in seiner Schrift anweist, durch die Sorgfalt, mit

---

[1] Jos. B. J. II, 13, 6. Antt. XX, 8, 6.

[2] l. c. XX, 9, 1. Eus. II, 25 aus Hegesippus „συνωδὰ δὲ τῷ Κλήμεντι" (19). Er verlegt aber den Tod in die der Belagerung unmittelbar vorhergehende Zeit.

welcher er sie von 11, 1 an vorbereitet, deutet er an, daß sie es eigentlich ist, um deren willen der ganze Brief abgefaßt wurde.

5. Daß der Apostel den Hebräerbrief nicht verfaßt habe, ist eine unläugbare Thatsache und nur Unverstand und Mangel an aller kritischen Befähigung könnten den Versuch einer entgegengesetzten Behauptung wagen. Schon die Kritiker des christlichen Alterthums, ein Origenes[1], Eusebius[2] und Hieronymus[3] haben erkannt, daß der Stil des Hebräerbriefs wesentlich abweiche von dem der paulinischen Briefe. In der That ist diese Abweichung so groß, daß die Annahme einer Identität der beiderseitigen Verfasser geradezu als eine Unmöglichkeit erscheinen muß. Allerdings zeigt der Stil des Hebräerbriefs die Eigenschaften schulmäßiger Beredsamkeit, ist also nicht bloß das Product natürlicher Begabung, sondern auch des Unterrichts, er ist etwas Angelerntes, nicht etwas Angeborenes, und man könnte somit geneigt sein, zu behaupten, daß, was Andere erlernen konnten, der Apostel auch zu erlernen vermochte und daß er somit in der Stilart, die der Hebräerbrief zeigt, vielleicht ebenso gewandt war, wie in der, welche in seinen Briefen sich findet.

Allein gerade eine geistige Eigenthümlichkeit, wie die des Apostels, läßt sich nicht in Schulformen bannen und man darf sicher sein, daß Paulus, wenn er auch den Unterricht in einer Rhetorenschule genossen hätte, sich bald von den Einflüssen derselben emancipirt haben würde. Dazu kommt aber noch ein anderer Umstand.

Wir wissen aus act. 21, 21, daß es den Feinden des Apostels durch ausgestreute Verleumdungen gelungen war, den Namen desselben bei der großen Masse der Christen in Palästina verhaßt zu machen, und wie hoch Einzelne ihn auch schätzen mochten, im Großen und Ganzen war seine Auctorität in diesem Lande sicher tief erschüttert[4]. Würde er sich nun in der Angelegenheit, auf welche der Hebräerbrief sich bezieht, unmittelbar an die palästinensischen Christen gewandt haben, so hätte er zum Voraus den Erfolg des unternommenen Schrittes gefährdet, ja der Apostel durfte nicht einmal wagen, selbst mit Unterdrückung seines Namens ein Schreiben an den Leserkreis, welchen der Hebräerbrief voraussetzt, in eigener Person abzufassen, denn sein Stil und seine Darstellungsweise waren sicher in Palästina wohl bekannt und würden ihn auch weniger Gebildeten sogleich als den Verfasser kenntlich gemacht haben. Deßwegen

---

[1] Bei Eus. (VI, 25, 11): ὅτι ὁ χαρακτὴρ τῆς λέξεως τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς οὐκ ἔχει τὸ ἐν λόγῳ ἰδιωτικὸν τοῦ ἀποστόλου ... ἀλλ' ἔστιν ἡ ἐπιστολὴ συνθέσει τῆς λέξεως ἑλληνικωτέρα, πᾶς ὁ ἐπιστάμενος κρίνειν φράσεως διαφορὰς ὁμολογήσαι ἄν.

[2] VI, 20, 3. III, 39, 2. 3.

[3] Ep. 129 ad Dardan: Hanc epistolam, quae inscribitur ad Hebraeos non solum ab ecclesiis Orientis, sed ab omnibus retro ecclesiis et graeci sermonis scriptoribus, quasi Pauli apostoli suscipi, licet plerique eam vel Barnabae vel Clementis arbitrentur, et nihil interesse cujus sit: cum ecclesiastici viri sit et quotidie ecclesiarum lectione celebretur; de vir. ill. c. 5. Epistola autem quae fertur ad Hebraeos non ejus (Pauli) creditur propter stili sermonisque dissonantiam.

[4] Clemens Alex. (bei Eus. VI, 14, 3): μὴ προγεγράφθαι δὲ τὸ „Παῦλος ἀπόστολος“ εἰκότως· Ἑβραίοις γάρ, φησίν, ἐπιστέλλων, πρόληψιν εἰληφόσι κατ' αὐτοῦ καὶ ὑποπτεύουσιν αὐτόν, συνετῶς πάνυ οὐκ ἐν ἀρχῇ ἀπέτρεψεν αὐτοὺς τὸ ὄνομα θείς. Hieronymus (de vir. ill. c. 5): vel certe quia Paulus scribebat ad Hebraeos et propter invidiam sui apud eos nominis titulum in principio salutationis amputaverat.

müssen wir auch aus diesem Grunde dem Apostel die directe Abfassung des Hebräerbriefs absprechen.

Mit diesem Resultat scheint die kirchliche Ueberlieferung, die den Hebräerbrief immer wieder dem Apostel Paulus zuschrieb, im Widerspruch zu stehen und einzelne Andeutungen des Briefes selbst sind ganz geeignet, für diesen Widerspruch eine Stütze zu leihen. Wenn es nämlich 13, 18 und 19 heißt: „Betet für uns, denn wir vertrauen, daß wir ein gutes Gewissen haben, indem wir unter Allen einen guten Wandel zu führen gewillt sind, ich mahne euch aber, dieß noch mehr zu thun, damit ich um so schneller euch wieder gegeben werde", so lauten diese Worte allerdings so, daß die Deutung derselben auf eine bestimmte Person nicht unanfechtbar ist; aber soviel ergibt sich doch klar, daß sie sich auf einen Menschen beziehen müssen, der einer Anklage gegenüberstand und der, weil er dem Leserkreis des Hebräerbriefs wiedergegeben werden soll, demselben auch gewaltsam entrissen worden sein muß. Dieß paßt aber, soweit wir die einschlägige Zeitgeschichte kennen, nur auf den Apostel Paulus, dessen römische Gefangenschaft lediglich eine Folge seiner Verhaftung in Jerusalem war. Auf eine solche Annahme führt auch die Notiz 13, 23, wornach der Verfasser verspricht, mit Timotheus seine Leser besuchen zu wollen, denn dieser war der Lieblingsgehülfe des Paulus und stand überhaupt in der apostolischen Kirche so hoch, daß er sich sicher keinem andern als diesem Apostel zur Begleitung angeboten hätte.

Endlich ist nach 13, 24 der Brief zweifellos in Italien geschrieben, denn das οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας kann in der Verbindung mit ἀσπάζονται ὑμᾶς nur heißen: die in Italien Befindlichen, nicht aber, wie oft behauptet wird, die aus Italien Gekommenen oder aus Italien Stammenden[1]. Der Briefschreiber befand sich also in Italien, und wenn auch dieser Ausdruck ein weitumfassender ist, so wird man doch, wenn man erwägt, daß der in der Gefangenschaft befindliche Verfasser genaue Datirungen möglichst vermeiden mußte, denselben nicht leicht auf eine andere Localität als Rom beziehen dürfen. Weisen schon diese Umstände auf Paulus als den Verfasser hin, so geschieht dieß noch mehr durch den Ideengehalt des Briefes, welcher anerkanntermaßen durchaus paulinisch ist[2]. Doch ist zuzugeben, daß alle diese Beweisgründe an und für sich nicht hinreichen, um die Abfassung des Briefes durch Paulus festzustellen. Allein was ihnen in dieser Hinsicht etwa fehlt, wird ersetzt durch Beiziehung der kirchlichen Ueberlieferung, die man nicht bei Seite schieben darf, sondern als Schlüssel benützen muß, um die absichtlich in ein gewisses Dunkel gehüllten Andeutungen des Hebräerbriefs bezüglich seines Urhebers zu verstehen. Wendet man diesen Schlüssel an, so werden jene Beweisgründe mehr als genügen und es bleibt nichts Anderes übrig als die Urheberschaft unseres Briefes dem Paulus zuzuschreiben. Da er aber doch denselben nicht direct abgefaßt haben kann, so müssen wir uns diese Urheberschaft als eine mittelbare denken in der Weise, daß der Apostel mit Abfassung der Schrift, die durch äußere Umstände noth-

---

[1] Vgl. Apostelg. 17, 13: οἱ ἀπὸ Θεσσαλονικῆς Ἰουδαῖοι. Reithmayr S. 685 f.

[2] Origenes (bei Eus. VI, 25, 13): ἐγὼ δὲ ἀποφαινόμενος εἴποιμ' ἄν, ὅτι τὰ μὲν νοήματα τοῦ ἀποστόλου ἐστὶν, ἡ δὲ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις ἀπομνημονεύσαντός τινος τὰ εἰρημένα ὑπὸ τοῦ διδασκάλου. Vgl. Hug II, 395 ff.

wendig gemacht wurde, einen Andern beauftragte und die Ausführung seines Auftrags überwachte. Ein solches Verfahren darf nicht im Mindesten auffallen, namentlich nicht nach antiken Anschauungen, wornach das, was man durch einen Andern ausführen ließ, selbst in alltäglichem Sprachgebrauch nicht diesem, sondern dem Mandatgeber zueignete und ihn als die eigentlich wirkende Ursache in Gutem und Schlimmem dafür verantwortlich machte, und ist in ähnlichen Verhältnissen zu allen Zeiten in Anwendung gebracht worden, wie denn z. B. die große Masse der im Bullarium Romanum befindlichen päpstlichen Schreiben nicht direct von den Päpsten herrühren, sondern in deren Namen von Anderen verfaßt sind. Auch konnte der Apostel im vorliegenden Fall gar kein anderes Verfahren einhalten; denn abgesehen davon, daß er sich an einen Leserkreis zu wenden hatte, der ihm im Großen und Ganzen ungünstig gestimmt war und dem gegenüber er seine Persönlichkeit gar nicht hervortreten lassen durfte, so war er auch ohne Zweifel in der homiletischen Vortragsweise nicht geübt genug und diese war wohl unumgänglich nothwendig, wenn auf Christen in Palästina ein Eindruck ausgeübt werden sollte. Deßwegen mußte Paulus, wenn er sich an diese Christen wenden wollte, jedenfalls einer fremden Feder sich bedienen. Daß dieß bei Abfassung des Hebräerbriefs wirklich der Fall gewesen, ist kirchliche Ueberlieferung, die sich bis auf Pantänus, den Lehrer des Clemens Alexandrinus, zurückverfolgen läßt und also als vollständig gesichert anzusehen ist[1]. So fest aber in dieser Beziehung die kirchliche Ueberlieferung ist, so unsicher ist sie bezüglich des Namens der Person, welche der Apostel zu dem fraglichen Behufe beigezogen haben soll. Schon Origenes berichtet, daß in dieser Beziehung von den Einen Lucas, von den Andern der römische Clemens genannt werde[2], und aus Tertullian[3] erhellt, daß man auch den Barnabas für den unmittelbaren Verfasser des Briefes hielt.

In neuerer Zeit haben Manche an Apollos[4] gedacht, ohne übrigens für diese Annahme einigermaßen haltbare Beweisgründe aufbringen zu können. Sicheres läßt sich natürlich jetzt nicht mehr ausmachen, die größere Wahrscheinlichkeit spricht für den römischen Clemens[5]; denn daß dieser in der homi-

[1] Clemens Alex. berichtet (bei Euf. VI, 14, 4) als Zeugniß des Pantänus (ὁ μακάριος πρεσβύτερος): διὰ μετριότητα ὁ Παῦλος, ὡσὰν εἰς τὰ ἔθνη ἀπεσταλμένος, οὐκ ἐγγράφει ἑαυτὸν Ἑβραίων ἀπόστολον. Clemens selbst nimmt an: Καὶ τὴν πρὸς Ἑβραίους δὲ ἐπιστολὴν Παύλου μὲν εἶναί φησι, γεγράφθαι δὲ Ἑβραίοις ἑβραϊκῇ φωνῇ, Λουκᾶν δὲ φιλοτίμως αὐτὴν μεθερμηνεύσαντα ἐκδοῦναι τοῖς Ἕλλησιν, ὅθεν τὸν αὐτὸν χρῶτα εὑρίσκεσθαι κατὰ τὴν ἑρμηνείαν ταύτης τε τῆς ἐπιστολῆς καὶ τῶν πράξεων.

[2] Bei Eusebius (VI, 25, 13): εἴ τις οὖν ἐκκλησία ἔχει ταύτην τὴν ἐπιστολὴν ὡς Παύλου, αὕτη εὐδοκιμείτω καὶ ἐπὶ τούτῳ· οὐ γὰρ εἰκῇ οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες ὡς Παύλου αὐτὴν παραδεδώκασι· τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολήν, τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν, ἡ δὲ εἰς ἡμᾶς φθάσασα ἱστορία ὑπό τινων μὲν λεγόντων, ὅτι Κλήμης ὁ γενόμενος ἐπίσκοπος Ῥωμαίων ἔγραψε τὴν ἐπιστολήν, ὑπό τινων δὲ, ὅτι Λουκᾶς ὁ γράψας τὸ εὐαγγέλιον καὶ τὰς πράξεις.

[3] De pudicit. c. 20: Exstat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos ... et utique receptior epistula Barnabae illo apocrypho pastore moechorum. Hieronymus sagt, der Brief werde zugeschrieben „Barnabae juxta Tertullianum vel Lucae evangelistae juxta quosdam vel Clementis Romanae postea ecclesiae episcopi, quem ajunt sententias Pauli proprio ordinasse et ornasse sermone“ (de vir. ill. c. 5).

[4] Zuerst kam Luther auf Apollos; ihm traten bei Bleek, Tholuk, Credner, Reuß, Lunemann, Kurtz, Hilgenfeld (S. 386 ff.).

[5] Vgl. Reithmayr S. 682 f. Die Ansicht des Hieronymus kann ich mir aber mit Reithmayr

letischen Lehrweise eingeschult war, beweist sein Korintherbrief, und das Argument, daß der Hebräerbrief offenbar von einem geborenen Israeliten abgefaßt sei, während Clemens heidnischer Abkunft war, läßt sich nicht geltend machen, weil das Materielle der Ausführungen desselben auf Paulus zurückzuführen ist. Ob Paulus dem Verfasser des Hebräerbriefs vorher die abzuhandelnden Gedanken mitgetheilt, oder ob er ihm nur im Allgemeinen die Aufgabe gestellt und die Durchführung derselben nachträglich gebilligt habe, läßt sich ebenfalls nicht mehr ausmachen und ist auch irrelevant, da im einen wie im andern Fall das Schreiben die volle Auctorität des Paulus für sich in Anspruch zu nehmen berechtigt ist. Das geht hervor aus der Stelle 13, 18. 19, sowie aus dem Anhang des Briefes, wo, wie wir gesehen, die redende Person keine andere als die des Paulus sein kann. Den Grund, der den Apostel bewog, seinen Namen zu verhüllen, haben wir schon erkannt. Der Grund aber, warum er doch in dieser Beziehung wenigstens im Anhang Andeutungen gibt, dürfte darin liegen, daß Paulus doch auch in Palästina zuverlässige und treue Anhänger hatte und wir dürfen kaum zweifeln, daß es solche waren, die den Apostel mit der Lage der Dinge in Palästina bekannt gemacht und ein Einschreiten desselben hervorgerufen hatten. Wahrscheinlich sind es diese auch, die wir als die nächsten Adressaten des Briefes und als die zu betrachten haben, die mit dem Vortrag desselben in den Versammlungen der Christen beauftragt waren, wobei sie den persönliche Anspielungen enthaltenden Anhang ohne Anstand weglassen konnten.

6. Nach dem Ausgeführten ist der Hebräerbrief unter Umständen entstanden, die seiner Bezeugung durch die Kirche nicht günstig waren, nicht nur ist derselbe nicht von dem abgefaßt, der als sein eigentlicher Urheber zu betrachten ist, sondern dieser mußte sich auch selbst so unkenntlich als möglich machen und sich bezüglich seiner Person mit Andeutungen begnügen, die einer wahrscheinlich nur sehr geringen Anzahl von Eingeweihten verständlich waren. Dazu kam, daß seine Abfassung in eine Zeit fällt, die so zu sagen mit der neronischen Christenverfolgung bereits schwanger ging und es ist sehr wohl möglich, daß diese eher ausbrach, als der Brief an seine Adresse gelangte.

So mußte dem Brief schon von Anfang an bezüglich seiner Bezeugung manches mangeln, was anderen paulinischen Briefen, die mit voller Adressirung an ganze Gemeinden und an Einzelne gerichtet wurden und die auch innerhalb der Christenheit mit verhältnißmäßig geringer Gefahr verbreitet werden konnten,

---

nicht aneignen: Scripserat ut Hebraeus Hebraeis hebraice, i. e., suo eloquio disertissime, ut ea quae eloquenter scripta fuerant in Hebraeo eloquentius verterentur in Graecum ... quem (Clementem) ajunt ipsi (Paulo) adjunctum sententias Pauli proprio ordinasse et ornasse sermone. Denn die hebräische Abfassung unseres Briefes ist doch ungleich weniger bezeugt als die des Matthäusevangeliums und verräth ihre Quelle in der Aufschrift des Briefes zu sehr, als daß man darauf ein sicheres Urtheil gründen könnte. Bei Hieronymus läßt sich diese Tendenz noch erkennen, wenn man mit obiger Stelle die allgemeine Bemerkung vergleicht: „De novo nunc loquor testamento, quod graecum esse non dubium est, excepto apostolo Matthaeo, qui primus in Judaea evangelium Christi Hebraicis litteris edidit“ (In quat. evv. ad Dam. praef. 123. Paris 1609). Epiphanius haer. 30, 3 bezieht sich zwar zunächst auf die Evangelien, spricht aber doch so bestimmt, daß auch ihm von einer weiteren hebräischen Schrift nichts bekannt sein konnte.

zu Gute kam. Allein auch als er bereits verbreitet war, lag noch in seiner Aufschrift, die, wenn sie auch nicht von dem Apostel herrührt, doch jedenfalls sehr alt ist[1], ein Hinderniß der Anerkennung. Der erste jüdische Krieg, wie er aus dem Nationalitätsschwindel der Juden hervorging, weckte auch bei ihren Gegnern das Nationalitätsbewußtsein und die Heidenchristen mochten sich in dieser Beziehung von Ausschreitungen ebensowenig fernhalten, als dieß bei den Judenchristen der Fall gewesen.

Jedenfalls begegnet uns sehr früh und in weiter Verbreitung die Anschauung, daß Schriften, welche nicht ad gentes abgefaßt seien, keinen Anspruch auf Anerkennung durch die Gesammtkirche zu erheben hätten. Unter diese Schriften gehörte aber nach der Aufschrift der Hebräerbrief und er mußte daher in den Kreisen, wo jene Anschauung galt, aus dem Canon ausgeschieden werden, wenn man ihn auch für vollkommen ächt hielt[2]. Daher begreift es sich von selbst, daß, ehe ein definitiver Ausspruch der Kirche vorlag, das Urtheil über die Canonicität des Hebräerbriefs manchen Schwankungen unterliegen mußte. Dieß war namentlich in der lateinischen[3] Kirche der Fall, die wir aber nicht mit der römischen identificiren dürfen; denn gerade aus der römischen Kirche stammt das älteste und festeste Zeugniß für die Auctorität unserer Schrift, indem der römische Clemens in seinem griechisch abgefaßten Brief an die Korinther zahlreiche Stellen aus demselben anführt[4]. Man sieht aber auch leicht, daß die Zweifel an der Canonicität des Hebräerbriefs noch keines-

---

[1] Clemens Alex. (bei Eus. VI, 14, 2). Tertullian de pud. c. 20.

[2] Andere Gründe gegenüber den Montanisten, welche ihre Nichtaufnahme schwerer Sünder mit 6, 4. 5 (Tertullian de pud. c. 20) vertheidigten, siehe bei Hug II, 412 ff. Daraus erklärt sich das Verhalten des Irenäus und der römischen Kirche. Später verzögerten die Novatianer die Reception.

[3] In der griechischen Kirche war der Brief fast ausnahmslos recipirt (Clemens Alex., Origenes, Eusebius u. s. w.). Hieronymus sagt (ep. 73 ad Evang.): Omnes Graeci recipiunt. Dagegen bemerkt er von der lateinischen Kirche: Nonnulli Latinorum recipiunt, gibt aber dafür die Erklärung (ep. 129 ad Dard.): Quodsi eam Latinorum consuetudo non recipit inter scripturas canonicas, nec Graecorum quidem ecclesiae apocalypsin Joannis eadem libertate suscipiunt, et tamen nos utramque suscipimus, nequaquam hujus temporis consuetudinem, sed veterum scriptorum auctoritatem sequentes, qui plerumque utriusque abutuntur testimoniis, non ut interdum de apocryphis facere solent, quippe qui et gentilium literarum raro utantur exemplis, sed quasi canonicis et ecclesiasticis. Comm. in Tit. I, 5: Si quis vult recipere eam epistolam, quae sub nomine Pauli ad Hebraeos fertur. Auch Augustin hegt noch Zweifel (de civit. Dei XVI, 22; expos. in ep. ad Rom. n. 11). Doch kommt er für sich zu dem Resultat: Ad Hebraeos quoque epistola, quamquam nonnullis incerta sit, tamen, ... magisque me movet auctoritas ecclesiarum orientalium, quae hanc quoque in canonicis habent (de pecc. mer. et rem. I, 27; de doctr. chr. II, 13).

[4] Vgl. Scholten, Aelteste Zeugnisse 1867. S. 5. Eus. III, 39, 1. Hieronymus de vir. ill. c. 15. Reithmayr S. 682 ff. Aus dem Muratorianum scheint aber hervorzugehen, daß der Brief nicht in den römischen Canon aufgenommen war. Von Cajus (190) berichtet Eusebius (VI, 20, 3): τῶν τοῦ ἱεροῦ ἀποστόλου δεκατριῶν μόνων ἐπιστολῶν μνημονεύει, τὴν πρὸς Ἑβραίους μὴ συναριθμήσας ταῖς λοιπαῖς, ἐπεὶ καὶ εἰς δεῦρο παρὰ Ῥωμαίων τισὶν οὐ νομίζεται τοῦ ἀποστόλου εἶναι. Eusebius selbst sagt (III, 3, 5): ὅτι γε μὴν τινες ἠθετήκασι τὴν πρὸς Ἑβραίους, πρὸς τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας ὡς μὴ Παύλου οὖσαν αὐτὴν ἀντιλέγεσθαι φήσαντες, οὐ δίκαιον ἀγνοεῖν.

wegs einen Zweifel an seiner Authentie involviren, und daher hat auch die Kirche, indem sie die Theorie verwarf, auf deren Grund unserem Brief die Canonicität abgesprochen wurde, keinen Anstand genommen, denselben unter die paulinischen Briefe in den Canon einzureihen.

Siebenter Abschnitt.

Der Brief des Jacobus[1].

§. 53.

1. Nach der Aufschrift ist der Jacobusbrief verfaßt von einem Jacobus, der sich Gottes und des Herrn Jesu Christi Knecht nennt. Als Adressaten des Briefs aber werden in derselben Aufschrift die zwölf Stämme in der Zerstreuung genannt. Diese Benennung ist in mehr als einer Beziehung merkwürdig. Bekanntlich kehrten aus der babylonischen Gefangenschaft außer dem Stamm Levi nur die zwei Stämme Juda und Benjamin zurück, die zehn übrigen Stämme, welche nach Assyrien abgeführt worden, hatten sich in das mesopotamische Völkergemisch verloren und als eigene Stämme zu existiren aufgehört[2]. Darnach gab es zur Zeit Christi und der Apostel im ethno-

---

[1] Die folgenden vier Briefe haben mit den drei oben besprochenen Briefen des Johannes seit dem vierten Jahrhundert die Bezeichnung „katholische Briefe" erhalten, weßhalb sie in der Regel auch unter dieser Aufschrift in den Einleitungsschriften zusammengestellt werden. Der erste Johannesbrief wird schon von Dionysius von Alexandrien (bei Eus. VII, 25, 10) und Origenes (in Joann. T. II, 18 et al.) als katholischer citirt, letzterer bezeichnet auch den ersten Brief Petri und den Brief des Judas mit diesem Namen (in Joann. T. VI, 18, bei Eus. VI, 25, 5. Comm. in ep. ad Rom. V, 1). Bei Eusebius führen bereits sämmtliche sieben Briefe denselben (II, 26: τῆς λεγομένης Ἰούδα, μιᾶς καὶ αὐτῆς οὔσης τῶν ἑπτὰ λεγομένων καθολικῶν. Cfr. VI, 14, 1). Diese Bezeichnung hat eine dreifache Deutung gefunden. Die Einen glauben, daß damit der Sammlung paulinischer Briefe gegenüber eine eigene Sammlung dieser Briefe von den anderen Aposteln charakterisirt werden wollte (Hug II, 429), Andere leiten dieselbe von der Anerkennung durch die Kirche (mit unrichtiger Berufung auf Eusebius) oder von ihrer allgemeinen Bestimmung ab (Reithmayr S. 690. Reuß II, 23. Hilgenfeld S. 114). Letztere Erklärung hat die meiste Wahrscheinlichkeit für sich; denn in diesem Sinne nennt schon Clemens Alex. (Strom. IV, 15. S. 606) das Synodalschreiben des Apostelconcils ἐπιστολὴν καθολικὴν τῶν ἀποστόλων ἁπάντων und dieß war auch der Grund, warum der erste Johannesbrief und der Barnabasbrief so genannt wurden. Eusebius legt den Briefen des Dionysius von Korinth dieselbe Eigenschaft bei, weil er sie an verschiedene Gemeinden schrieb (IV, 31, 1). Leontius (im sechsten Jahrh. de Lectis c. 2) erklärt: καθολικαὶ ἐκλήθησαν ἐπειδὰν οὐ πρὸς ἓν ἔθνος ἐγράφησαν, ὡς αἱ τοῦ Παύλου, ἀλλὰ καθόλου πρὸς πάντα. Ebenso sagt Oecumenius (zehntes Jahrh. in ep. Jac. praef.): καθολικαὶ λέγονται αὗται, οἱονεὶ ἐγκύκλιοι.

[2] Liber Siphra über Leviticus XXVI, 38.

graphischen Sinn keine zwölf Stämme mehr, und eine Adressirung, wie sie unser Brief zeigt, war nur noch in einem conventionellen Sinn möglich, d. h. so, daß zwischen dem Briefschreiber und den Briefempfängern die Uebereinkunft bestand, wornach der erstere die letzteren mit einem anderen als ihrem sonst gewöhnlichen Namen bezeichnete. Eine solche Bezeichnung aber war außerhalb des Kreises, für welchen die Uebereinkunft bestand, unverständlich und wir dürfen daher annehmen, daß der Verfasser des Jacobusbriefs in einer Lage sich befand, die ihn nöthigte, den eigentlichen Namen seiner Adressaten zu verschweigen und denselben durch eine nur Eingeweihten verständliche Bezeichnung zu ersetzen.

Indessen darf man nicht glauben, daß die fragliche Bezeichnung rein willkürlich gewählt und zum Gegenstand einer förmlichen gegenseitigen Abmachung gemacht worden, im Gegentheil ist wahrscheinlich, daß sich dieselbe spontan gebildet und längst bestanden habe, ehe der Verfasser in die Lage kam, sich an seinen Leserkreis brieflich zu wenden. War aber dieß der Fall, so gibt uns jene Bezeichnung einen Fingerzeig, um die äußeren Verhältnisse, in welchen unser Brief entstand, näher zu erkennen.

Auf den Ehrennamen Israel nämlich machten in der damaligen Zeit die Christen wie die Juden Anspruch. In den gegenseitigen Verhandlungen, die über diesen Anspruch nicht ausbleiben konnten, unterließ man es von christlicher Seite gewiß nicht, darauf aufmerksam zu machen, daß den Juden jener Ehrenname schon deßwegen nicht zukommen könne, weil sie, von den Leviten abgesehen, nur zwei Stämme repräsentirten, während Israel aus zwölf Stämmen bestanden habe. Dieser Mangel wurde auch von den Juden nach der babylonischen Gefangenschaft immer auf's Lebhafteste gefühlt, wie die mancherlei Mittel zeigen, die nach dem Talmud ersonnen wurden, denselben zu verhüllen oder einen Ersatz für ihn herzustellen. Um so empfindlicher mochten sie daher von jenem christlichen Einwande betroffen werden, während die Christen die Verheißung des Herrn für sich anführen konnten, daß ihre Apostel auf zwölf Stühlen die zwölf Stämme Israels richten werden. Diese Verheißung konnte nur in übergetragenem Sinn verstanden werden, wornach die zwölf Stämme Israels das ganze Menschengeschlecht repräsentirten, und in diesem Sinne mochte es bei den Christen gegenüber von den Juden zur Gewohnheit werden, ihre Gemeinschaft als die wahren zwölf Stämme Israels zu prädiciren. Doch fand dieß ohne Zweifel nur da statt, wo die Frage nach der Vollzähligkeit der israelitischen Stämme ein besonderes Interesse hatte, also in Palästina, wo die Judäer die Ansprüche, zu denen sie durch die Israel gewordenen Verheißungen sich berechtigt glaubten, mit aller Entschiedenheit geltend zu machen suchten. Die Heidenchristen dagegen kümmerten sich sicher wenig um jene Frage, da für sie überhaupt der Anspruch auf den Namen Israel, wenn nicht ein gleichgültiger, doch jedenfalls ein untergeordneter war. So kam es, daß sich die Prädicirung der christlichen Kirche als des vollzähligen, die zwölf Stämme in sich befassenden Israel wohl nicht über die Grenzen von Palästina hinaus verbreitete, und wir müssen sonach aus der eigenthümlichen Adressirung unseres Briefes folgern, daß derselbe an die Christen in Palästina gerichtet war.

Man kann sich gegen dieses Resultat nicht auf den Beisatz „in der Zerstreuung" berufen, die sonst von den in den heidnischen Ländern zerstreuten

Juden gebraucht wurde, und von dem man behauptet[1], daß er auch hier von Gegenden außerhalb Palästina's verstanden werden müsse; denn dieselbe Stellung zu der Hauptmasse der Bevölkerung, welche die Juden in heidnischen Ländern einnahmen, nahmen auch die Christen in Palästina ein. Auch sie existirten hier nur vereinzelt und zerstreut, dem Spott, der Verachtung und der Verfolgung ausgesetzt, wie dieß bei den Juden in fast allen Theilen des römischen Reiches der Fall war. Was mußte ihnen also näher liegen als die sonst für die Juden außerhalb Palästina's übliche Bezeichnung auf sich selbst anzuwenden, und obwohl sie im Heimatlande des israelitischen Volkes sich befanden, sich doch das Israel in der Zerstreuung zu nennen? Darnach dürfen wir nicht zweifeln, daß mit dem Ausdruck „zwölf Stämme in der Zerstreuung" die Christenheit in Palästina gemeint sei, um so weniger, als der ganze Inhalt des Briefs auf eine Bestimmung desselben für die Christen in diesem Lande hinweist.

In dieser Beziehung hat man längst darauf aufmerksam gemacht, daß die Bilder und Gleichnisse in demselben von Verhältnissen in Palästina hergenommen und theilweise auch nur für Palästinenser vollkommen verständlich gewesen seien. Entscheidender aber sind die Angaben, welche der Brief über die Situation seiner Leser enthält. Darnach bildeten sie zwei Klassen, die, wie tief sie innerlich geschieden sein mochten, doch äußerlich in engstem Verkehr mit einander standen und welche der Verfasser Reiche und Arme nennt. Diese Benennungen sind offenbar nicht nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch von bloßer Verschiedenheit in den Vermögensverhältnissen, sondern als Parteibezeichnungen aufzufassen, denen indessen sicher wenigstens im Großen und Ganzen reale Zustände entsprochen haben. Die Reichen erscheinen als mit dem Rechte des goldenen Ringes begabt 2, 2, woraus erhellt, daß sie von dem römischen Staat in den Stand der freien Leute versetzt worden. Ferner erscheinen dieselben Reichen als die herrschende Klasse, die von ihrer Macht übeln Gebrauch macht und die Armen vor ihre Richterstühle zieht, 2, 6. 7. Diese Angaben passen bloß auf Palästina, wo, nachdem das Land zur kaiserlichen Domäne geschlagen worden, der vermögliche Theil sich mit dem Rechte des goldenen Ringes die Freiheit erkaufen durfte, während der übrige Theil als Sklaven des kaiserlichen Hauses betrachtet wurde, und wo die Römer in weitem Umfang Verwaltung und Gerichtswesen einer Aristokratie übergeben hatten, die wir uns mit Rücksicht auf die von ihnen überall eingehaltene Politik weniger als Aristokratie der Geburt als des Reichthums zu denken haben. Jeder Zweifel aber in dieser Beziehung muß schwinden gegenüber dem Vorwurf 5, 6, wornach es die Reichen gewesen, welche den Gerechten, d. h. Jesum verurtheilt und gemordet haben, ein Vorwurf, der schlechterdings nur auf die herrschende Klasse in Jerusalem paßt. Hatte demnach der Brief die angeführte Bestimmung, so ergibt sich leicht, wer der Jacobus sei, der sich als den Verfasser desselben nennt, und warum er sich als Gottes und des Herrn Jesu Christi Knecht näher bezeichnet. Derselbe kann kein anderer gewesen sein als Jacobus, der Sohn des Alphäus[2] und der Maria, der Schwester

[1] Reithmayr S. 707. Maier S. 398. Langen S. 139.

[2] Der aramäisirte Name ist Κλωπᾶς, von dem Hegesipp (bei Eus. III, 11, 2)

der Mutter des Herrn, der wegen dieser Verwandtschaft sonst auch Bruder des Herrn genannt wird, und der als Bischof von Jerusalem mit der Leitung der ganzen Christenheit in Palästina betraut war. Der Grund aber, warum er sich nicht als Apostel, sondern in einer Weise bezeichnet, wie dieß von jedem Christen geschehen konnte, ist wohl derselbe mit dem, der ihn zu dem Gebrauch des Ausdrucks „zwölf Stämme" führte, nämlich das Bestreben, den Feinden, in deren Hände der Brief kommen konnte, die Möglichkeit zu entziehen, wie einen bestimmten Leserkreis, so auch einen bestimmten Verfasser nachzuweisen.

2. Um den Zweck des Jacobusbriefes zu bestimmen, müssen wir ausgehen von der doppelten Klasse von Lesern, für die er bestimmt ist. Denn daß wir uns den Leserkreis dieser Schrift nicht als einen innerlich einheitlichen zu denken haben, erhellt aus dem Inhalte derselben mit voller Sicherheit. Der Verfasser weiß offenbar sich mit einem Theil der Leser, an die er sich in directer Ansprache wendet, innerlich eins, mit andern aber steht er in principiellem Gegensatze. Die Anreden an den einen wie den anderen Theil sind nicht streng geschieden, sondern wechseln mit einander ab, doch so, daß der befreundete Theil weitaus am reichlichsten bedacht ist. Die Abschnitte, die für diesen bestimmt sind, machen sich durch die Anrede ἀδελφοί kenntlich, während die für den andern bestimmten entweder überhaupt einer Anrede entbehren, wie 3, 13 bis 4, 10; 4, 13—17, oder dieselbe πλούσιοι lautet 5, 1—6. Indem aber der Verfasser so die ἀδελφοί den πλούσιοι entgegen stellt, erhalten wir ein Mittel, die Begriffe von Arm und Reich, die in unserem Briefe eine so große Rolle spielen, näher zu bestimmen. Da unter den ἀδελφοί zweifellos Christen zu verstehen sind, so müssen unter den πλούσιοι die Juden verstanden werden, sofern sie als eine religiöse Gemeinschaft den Christen gegenüberstanden, und als solche durch Besitz und Reichthum und politische Macht die letztern überragten, so daß für diese die Benennung „arm" vollkommen zutreffend wurde. Das Band aber, welches die Juden wie die Christen unseres Briefes zusammenknüpfte und auch auf den Verfasser sich erstreckte, war das der gleichen Nationalität sowie der Angehörigkeit zu demselben Lande. Das Verhältniß der Inferiorität, in welchem die Christen in politischer und socialer Beziehung gegenüber von den Juden standen, konnte dem Glauben und der Bekenntnißtreue der ersteren der Natur der Sache nach nicht förderlich sein. In der That zeigt unser Brief, daß bei seinen Lesern Unentschiedenheit in Sachen des Heils und Zweifelsucht entwickelt, ja daß manche Indifferentisten (δίψυχοι) geworden und ihre christlichen Pflichten versäumten, daß die Christen, wenn Juden sich herabließen, an ihren Versammlungen Theil zu nehmen, denselben mit einer unanständigen Deferenz entgegen kamen, daß unter ihnen Gelüste entstanden, nach dem Vorgang der jüdischen Rabbinen als Lehrer aufzutreten, daß sie die christlichen Geheimnisse nicht streng genug bewahrten und sich in

---

sagt: Συμεῶνα τὸν τοῦ Κλωπᾶ ... ἀνεψιόν, ὥς γέ φασι, γεγονότα τοῦ σωτῆρος· τὸν γὰρ οὖν Κλωπᾶν ἀδελφὸν τοῦ Ἰωσὴφ ὑπάρχειν Ἡγήσιππος ἱστορεῖ. Hieronymus (de vir. ill. c. 2): Jacobus, qui appellatur frater Domini, cognomento Justus, ut nonnulli existimant, Joseph ex alia uxore, ut autem mihi videtur, Mariae sororis Domini. Theodoret (in Gal. 1, 19): ἀλλὰ τοῦ Κλωπᾶ μὲν ἦν, τοῦ δὲ Κυρίου ἀνεψιός· μητέρα γὰρ εἶχε τὴν ἀδελφὴν τῆς τοῦ Κυρίου μητρός.

dieser Beziehung in Vertraulichkeiten mit den Juden einließen, daß sie sich vor denselben unter einander herabsetzten u. s. w., kurz es zeigten sich alle jene Schwächen, welche bei einer gedrückten Minderheit gegenüber von einer übermüthigen Mehrheit andern Glaubens so gern hervorzutreten und welche zuletzt in Verläugnung des eigenen Glaubens auszugehen pflegen. Auf der andern Seite ließen sich wohl einzelne Juden zu freundlichem Verkehr mit den Christen herab, aber wohl nur, um sie an sich zu ziehen, weil sie, wie aus 2, 7 hervorgeht, die Lästerung des christlichen Namens nicht aufgaben und überhaupt ihre sociale und politische Stellung benützten, um die Christen als solche zu bedrücken. Für sich selbst betrachtet aber erscheinen sie in jeder Beziehung in einem Zustand heftiger Aufregung und Exaltation. Die Lehrhäupter streiten und zanken in bitterster Eifersucht, das Zelotenthum geht bereits in das Sicarierthum über 4, 2 und entwickelt, wie aus den allerdings sehr verhüllenden Mahnungen 4, 13 ff. hervorgeht, eine übermüthige Zuversicht in das Gelingen seiner Plane. Darnach läßt sich die Situation, welche der Brief bei beiden Bevölkerungstheilen in Palästina voraussetzt, sicher zeichnen. Die Juden sind nicht nur social und politisch im Vortheil, sondern es macht sich bei ihnen bereits jener gewaltige Impuls geltend, der sie zum Aufstand brachte, während bei den Christen gerade das Gegentheil stattfindet und namentlich die geistigen Triebfedern zu erlahmen beginnen. Darnach ist klar, welches die Aufgabe eines christlichen Vorstehers, der zugleich Mitglied der jüdischen Nation war, in dieser Zeit sein mußte. Er mußte die Christen auf die Gefahr der vorhandenen Verhältnisse aufmerksam machen, sie mahnen, sich zusammenzuraffen, ihrer christlichen Würde bewußt zu werden, und sich in der Uebung ihres Glaubens dem Judenthum mit Sicherheit und Festigkeit entgegenzustellen. Als Volksgenosse aber hatte er die Pflicht und das Recht, der Mehrheit seiner Nation ein Halt zuzurufen auf dem abschüssigen Wege, den sie betreten, indem er ihnen das Verkehrte und Verwerfliche ihres Treibens wie in einem Spiegelbild vor Augen stellte und sie auch an die alte noch ungebüßte Schuld mahnte, die sie sich durch den an Jesu verübten Mord zugezogen. Dieß geschieht in unserm Briefe und damit haben wir zugleich auch den Hauptzweck desselben erkannt, welcher, wie man leicht sieht, in Analogie zu dem Zwecke des Hebräerbriefes steht. Der Verfasser will auch eine Scheidung der christlichen Bestandtheile der Bevölkerung Palästina's von den jüdischen, aber er geht noch von der Ansicht aus, daß sich dieselbe durch strammeres Zusammennehmen der Christen im Lande selbst erreichen lasse, während der Hebräerbrief in dieser Beziehung das äußerste Mittel, die Auswanderung, für nothwendig hält.

3. Indessen dürfte die nächste Veranlassung zur Abfassung unsers Briefs doch nicht in diesem Zwecke liegen, denn derselbe ließ sich wohl, wenigstens in der Hauptsache, durch mündliche Belehrung erreichen. Wir haben also zu untersuchen, ob nicht ein anderer Umstand gefunden werden kann, welcher den Verfasser zum Schreiben bewog. Wir müssen vielmehr annehmen, daß der Brief durch Verleumdungen, die gegen die Christen in Umlauf gesetzt wurden, veranlaßt wurde. In dieser Beziehung ist von großer Bedeutung die Stelle 2, 14—26.

Man hat von jeher anerkannt, daß hier eine Entstellung der von dem

Apostel Paulus namentlich im Römerbrief entwickelten Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben bekämpft und als unchristlich abgewiesen werde, nur hat man angenommen, daß diese Entstellung sich unter Christen selbst in Folge eines Mißverständnisses der paulinischen Doctrin gebildet habe. Allein diese Annahme ist unhaltbar. Man sieht leicht, daß die im Jacobusbrief bekämpften Sätze eine geflissentliche Verzerrung der paulinischen Lehre bilden und keineswegs nur aus einem Mißverständniß hervorgegangen sein können. Fragt man aber, von wem jene Verzerrung ausgegangen, so wird man gewiß nicht an Christen denken dürfen, sondern wird unwillkürlich sich erinnern müssen, daß der Römerbrief in erster Linie zur Bekämpfung jüdischer Aufstellungen abgefaßt wurde. Was ist aber natürlicher, als daß die Gegner des Apostels Paulus, um sich nicht für besiegt erklären zu müssen, sich dadurch zu helfen suchten, daß sie durch Consequenzmacherei seine Lehre entstellten, und diese Entstellung dann für die eigentlich christliche Lehre ausgaben? So mögen sie zuerst in Rom gethan haben, allein es konnte nicht fehlen, daß dasselbe Verfahren auch in Palästina eingehalten wurde, um die Christen dadurch, daß man ihnen eine die Sittlichkeit im tiefsten Fundament gefährdende Lehre zuschrieb, in Mißcredit zu bringen. Darnach werden wir die im Jacobusbrief bekämpfte Lehre bezüglich der Rechtfertigung durch den Glauben als eine von jüdischer Seite ausgegangene Entstellung der paulinischen Doctrin zu betrachten haben, und damit gewinnen wir ein überraschendes Licht zur Erkenntniß der eigentlichen Veranlassung unseres Sendschreibens.

Mit demselben oder fast mit noch größerem Nachdruck wird in diesem der Satz bekämpft, daß Gott zum Bösen versuche. Dieser Satz hat ohne Zweifel wieder seinen Ursprung im Römerbrief, nämlich in einer Entstellung der in demselben vorgetragenen Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung, und diese Entstellung kann auf keine andere Quelle zurückgeführt werden, als die, auf welche die Entstellung bezüglich der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben zurückgeführt werden muß. Solche Gründe glaubte man wohl in den Doctrinen des Römerbriefs gefunden zu haben und verfehlte sicherlich nicht, geltend zu machen, daß diese Doctrinen in einem schriftlichen Documente verzeichnet seien, und somit deren Vorhandensein nicht in Abrede gezogen werden könne. Daß der Römerbrief selbst um diese Zeit schon, sei's in der Ursprache, sei's in einer Uebersetzung, nach Palästina gekommen sei, wäre an und für sich recht wohl möglich, aber es liegt keine Nothwendigkeit vor, dieß anzunehmen. Es genügte, wenn Excerpte, von in Rom befindlichen Juden gefertigt, nach Palästina gelangten, und es ist dieß ohne allen Zweifel das Wahrscheinlichere. Jedenfalls fanden sich die Christen in diesem Lande einer Polemik gegenüber, welche für ihre Gründe den Anspruch erhob, daß sie aus einem schriftlichen Document entnommen seien, und dagegen vermochten sie mit bloßen Versicherungen, daß es sich mit ihrer Lehre anders verhalte, nicht aufzukommen; sie mußten ebenfalls durch ein schriftliches, mit apostolischer Auctorität ausgerüstetes Document den Beweis führen können, daß ihre Doctrin eine andere sei, als ihnen zum Vorwurf gemacht wurde. Ein solches Document konnte in Palästina nur der Apostel Jacobus ausstellen, und darin werden wir die nächste Veranlassung dafür zu suchen haben, daß er zur Feder griff. Das Verfahren, welches der Apostel dabei einzuhalten hatte, mußte ein

indirectes sein; er hatte bloß die betreffenden Lehrpunkte zur Darstellung zu bringen, und es genügte, wenn er dieß in einer Weise that, daß solchen, welche den Römerbrief wirklich kannten, die Beziehung auf denselben leicht erkennbar wurde. Dazu aber reichte hin, wenn er, wie dieß wirklich geschieht, dieselben Stellen des Neuen Testamentes zur Begründung seiner Aufstellungen beizog, welche zu dem gleichen Behufe auch im Römerbrief gedient hatten. Diese Schrift direct zu berücksichtigen, war für Jacobus weder nothwendig, noch auch nur förderlich und anständig. Denn abgesehen davon, daß von den jüdischen Polemikern sich nicht direct an den Jacobus gewendet wurde, daß bei der Stimmung, die bei einem Theile der Christen in Palästina gegen Paulus obwaltete, es wohl am klügsten war, seine Person möglichst aus dem Spiele zu lassen, so lebte ja dieser Apostel noch, und ihm allein stand das Recht zu, seine Worte zu interpretiren. Hatte sich aber Jacobus einmal zum Schreiben entschlossen, so unterlag es keinem Anstand, auch andere Dinge schriftlich zu behandeln, welche sonst ohne eine solche Gelegenheit der mündlichen Belehrung überlassen geblieben wären. Dahin gehört, was wir als den Hauptzweck des Briefes, so wie er uns vorliegt, gefunden, und dahin werden wir auch die Episode 5, 13—18 zu rechnen haben, in welcher sich der Verfasser über die Krankenölung ausspricht. Dieses Sacrament konnte am wenigsten von allen geheim gehalten werden, weil es an Kranken, und also sicher in Wohnungen, wo Christen und Juden zusammen lebten, administrirt werden mußte. Dabei konnte es nicht fehlen, daß die Juden, weil sich in der apostolischen Zeit noch Heilwunder mit demselben verknüpften, an Zauberei dachten, ein Umstand, der sogar noch im Talmud ziemlich unverkennbar erwähnt wird. Der Apostel konnte die Gelegenheit seines Schreibens recht gut benützen, um im Vorbeigehen wenigstens soviel über dieses Sacrament zu veröffentlichen, daß die jüdische Annahme als absurd erscheinen mußte. Darnach ergibt sich uns als eine weitere Seite der historischen Situation, unter welcher der Jacobusbrief entstanden, dieß, daß man auch von jüdischer Seite in Palästina anfing, müde zu werden, den Christen ödipodeische Vermischungen und Aehnliches vorzuwerfen, und daß man das Bedürfniß fühlte, tiefere Gründe für die ein- für allemal feststehende Verurtheilung des Christenthums als einer sittlich gefährlichen Religion aufzusuchen. In letzterer Beziehung scheinen es hauptsächlich zwei Punkte gewesen zu sein, auf die man sich stützte, nämlich die Bevorzugung, welche den Reichen in den Versammlungen der Christen zu Theil wurde, und die Krankenölung, deren Vornahme ohne Zweifel öfters von Juden beobachtet worden und über deren Bedeutung sie wahrscheinlich die unsinnigsten Vorstellungen hegten.

Dieser Situation entspricht der Jacobusbrief vollständig. Neben der Zurückweisung der Entstellungen paulinischer Doctrin beschäftigt er sich vorzugsweise mit dem Tadel des Verhaltens der Gemeinden gegenüber von ihren reichen Mitgliedern und mit Zurechtweisung dieser Reichen selbst, um damit zu zeigen, daß die in dieser Beziehung vorhandenen Mißstände dem Christenthum als solchem nicht zur Last gelegt werden könnten. Außerdem gibt er über die Krankenölung eine Auskunft, die ganz geeignet war, jeden an diesen Act sich etwa anknüpfenden Verdacht zu beseitigen. Demnach hat der Jacobusbrief wesentlich einen apologetischen Zweck. Wenn er aber dessenungeachtet

die Form rein erbaulicher Ansprache an sich trägt, so hat das seinen Grund darin, weil dem Verfasser seine und seiner Leser Lage es nicht erlaubte, direct gegen seine Gegner aufzutreten, und weil er sich also darauf beschränken mußte, dieselben indirect zu bekämpfen.

4. Die Aechtheit des Jacobusbriefs ist vielfach angefochten worden. Sofern dieß aus dogmatischen Gründen geschehen, wie z. B. von Luther[1], welcher den Brief für eine recht stroherne Epistel erklärte, die keine evangelische Art an sich habe, haben wir uns damit nicht zu befassen. Auch die vom kritischen Standpunkt aus erhobenen Bedenken[2] sind durch das, was wir über die Verhältnisse, unter welchen, und den Zweck, zu welchem der Brief entstanden ist, beigebracht, zum größten Theil beseitigt.

Nur zwei Einwürfe haben wir noch zu erörtern. Der eine bezieht sich auf die Sprache, welche nicht nur im Allgemeinen gut griechisch sei, sondern auch eine entschieden poetische Färbung an sich trage, wie man sie dem Jacobus, dem geborenen Palästinenser, welcher wahrscheinlich über die Grenzen dieses Landes nie hinausgekommen, nicht zutrauen könne.

Allein dieser Einwand ist unstatthaft. Wenn auch das jüdische Volk in Palästina aramäisch sprach, wenn auch die Machthaber in Jerusalem, je näher die Zeit des Aufstandes gegen die Römer rückte, um so eifriger die Erlernung des Griechischen zu verhindern suchten, so gab es doch in diesem Lande ganze Städte, wo nur griechisch gesprochen wurde, und in Jerusalem selbst strömten Fest für Fest zahllose Pilgermassen zusammen, welche nur letztere Sprache kannten. Man darf daher schon aus diesem Grunde als sicher voraussetzen, daß der mit der Leitung der palästinensischen Kirche betraute Apostel des Griechischen mächtig sein mußte[3]. Dazu kommt noch ein anderer Umstand. Wer Kenntniß von menschlichen Dingen hat, wird als natürliche Folge des Verhältnisses zwischen Judenthum und Christenthum in Palästina erwarten, daß, je mehr man von jüdischer Seite gegen den Gebrauch der griechischen Sprache auftrat, gerade dieser von christlicher Seite um so mehr gepflegt wurde, wozu ein besonderer Antrieb noch darin liegen mußte, daß sich der Schwerpunkt der christlichen Kirche, sowohl was die Zahl der Bekenner, als auch was die Oberleitung derselben betrifft, zur Zeit der Abfassung unseres Briefes bereits in griechisch redende Länder verlegt hatte. So wenig man daher annehmen darf, daß das Matthäusevangelium ursprünglich griechisch abgefaßt wurde, so wenig darf man es mit Rücksicht auf die veränderten Zeitverhältnisse auffallend finden, wenn der Jacobusbrief in griechischer Sprache abgefaßt ist.

---

[1] W. W. XIV, 105. 148. Ströbel, Z.-S. f. luth. Kirche u. Theol. 1857. S. 365. Kahnis, Dogmatik I, S. 536. Vgl. Hilgenfeld S. 528.

[2] Vgl. Hilgenfeld Z.-S. 1858. S. 405 f. Einleitung S. 541 f.

[3] Dafür spricht auch, daß nach dem Bericht des Hegesippus die Juden von Jacobus verlangten, er solle an die versammelten Pilgerscharen eine Ansprache halten, da er sich diesen gegenüber nur der griechischen Sprache bedienen konnte: διὰ γὰρ τὸ πάσχα συνεληλύθασι πᾶσαι αἱ φυλαὶ μετὰ καὶ τῶν ἐθνῶν· ἔστησαν οὖν οἱ προειρημένοι γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι τὸν Ἰάκωβον ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ναοῦ καὶ ἔκραξαν αὐτῷ καὶ εἶπαν· Δίκαιε, ᾧ πάντες πείθεσθαι ὀφείλομεν, ἐπεὶ ὁ λαὸς πλανᾶται ὀπίσω Ἰησοῦ τοῦ σταυρωθέντος, ἀπάγγειλον ἡμῖν, τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ· καὶ ἀπεκρίνατο φωνῇ μεγάλῃ· Τί με ἐπερωτᾶτε περὶ Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου; (Euſ. II, 25, 11. 12.).

Der andere Einwurf bezieht sich auf die äußere Bezeugung des Briefs, und zwar näherhin auf seine Bezeugung als einer canonischen Schrift. In der That rechnet ihn Eusebius zu den ἀντιλεγόμενα[1], und der Verfasser des muratorischen Fragments erwähnt ihn gar nicht. Diese Erscheinung läßt sich aber leicht aus demselben Grunde erklären, aus welchem auch die Canonicität des Hebräerbriefs beanstandet wurde, nämlich weil der Jacobusbrief ebenfalls an einen jüdischen Leserkreis adressirt ist[2]. Die falsche Theorie, daß Schriften unter solcher Adresse auf Anerkennung der allgemeinen Kirche keinen Anspruch zu machen hätten, vermochte indessen schon im Alterthum nicht durchzudringen[3], wie denn Eusebius ausdrücklich berichtet, daß der Jacobusbrief bei allen Kirchen in Gebrauch gewesen sei[4]. Für uns ist entscheidend, daß bereits Petrus in seinem ersten Brief von dem Jacobusbrief Gebrauch macht (cfr. 1 Petr. 1, 6. 7 mit Jacob. 1, 2. 3, sodann 1 Petr. 1, 23 mit Jacob. 1, 18; 1 Petr. 1, 24 mit Jac. 1, 9. 10; 1 Petr. 4, 8 mit Jacob. 5, 20; 1 Petr. 5, 5—9 mit Jacob. 4, 6—10), wie denn auch der Brief des Clemens Romanus[5] mehrere Stellen zeigt, die offenbar eine Benützung unseres Briefes voraussetzen.

5. Die Abfassungszeit des Jacobusbriefs läßt sich nicht genau bestimmen. Sicher ist nur, daß er nach dem Römerbrief, also nach 58 und vor dem Märtyrertode des Jacobus, also vor 62 abgefaßt sein muß, und zwar dem letzteren Termin näher als dem ersteren, weil es immerhin ziemliche Zeit gebraucht haben wird, bis die Entstellung der Doctrinen des Römerbriefs in Palästina Verbreitung fand. Jede nähere Zeitbestimmung muß als bloße Hypothese betrachtet werden. Nur das kann noch bemerkt werden, daß die Zustände, welche der Jacobusbrief voraussetzt, ganz der Schilderung entsprechen, welche Jos. Antt. 20, 8, 10 von den Zuständen gibt, die sich in Palästina seit dem Jahre 50 ergaben, nachdem durch die Ernennung Agrippa's II. zum König von Chalcis die Juden jede Hoffnung aufgeben mußten, wieder einen nationalen König zu bekommen.

---

[1] Eus. III, 26, 3: τῶν δὲ ἀντιλεγομένων, γνωρίμων δ'οὖν ὅμως τοῖς πολλοῖς, ἡ λεγομένη Ἰακώβου φέρεται.

[2] Vgl. Reuß S. 141 und II, S. 9.

[3] Die Peschito enthielt den Brief von Anfang an (vgl. Chrysost. VI, p. 430; Ephräm III, p. 51), Clemens von Alexandrien gebraucht ihn häufig: hom. VII, in Jos.: Petrus etiam duabus epistolarum suarum personat tubis, Jacobus quoque et Judas. In Joann. tom. XIX, 6: ὡς ἐν τῇ φερομένῃ Ἰακώβου ἐπιστολῇ ἀνέγνωμεν. Eusebius sagt von ihm, daß er auch die Schriften aufzähle, welche sonst bestritten seien: τὴν Ἰούδα λέγω καὶ τὰς λοιπὰς καθολικὰς ἐπιστολάς (VI, 14, 1). Origenes Comm. in Joann. T. XIX, n. 6; in ep. ad Rom. IX, n. 2.

[4] II, 26, 1: τοιαῦτα καὶ τὰ κατὰ Ἰάκωβον, οὗ ἡ πρώτη τῶν ὀνομαζομένων καθολικῶν ἐπιστολῶν εἶναι λέγεται· ἰστέον δὲ ὡς νοθεύεται μέν (οὐ πολλοὶ γοῦν τῶν παλαιῶν αὐτῆς ἐμνημόνευσαν, ὡς οὐδὲ τῆς λεγομένης Ἰούδα ...), ὅμως δ' ἴσμεν καὶ ταύτας μετὰ τῶν λοιπῶν ἐν πλείσταις δεδημοσιευμένας ἐκκλησίαις.

[5] I, c. 10 (Jac. 2, 21. 22) 12. 17. 30. 38. Bestimmter lauten die Stellen im Pastor des Hermas (Mand. XI, 5. XII, 6. Sim. VIII, 6. IX, 23). Irenäus (adv. Haer. IV, 16. n. 2). Tertullian (c. Jud. c. 2). Hieronymus (de vir. ill. c. 2): unam tantum scripsit epistolam, quae de septem catholicis est, quae et ipsa ab alio quodam sub nomine ejus edita asseritur: licet paulatim tempore procedente obtinuerit auctoritatem.

Achter Abschnitt.

Der Judasbrief.

§. 54.

1. Der Judasbrief bietet wegen seines geringen Umfanges, indem er bloß fünfundzwanzig Verse enthält, an sich für die gewöhnlichen Einleitungsfragen nur wenig Anhaltspunkte dar. In dieser Beziehung ersehen wir zunächst aus der eigenen Erklärung des Verfassers (V. 3), daß für ihn ein Nothfall vorlag, sich schriftlich an seine Leser zu wenden, und zwar motivirt er diesen Nothfall damit, daß es sich um einen Kampf für den überlieferten Glauben handle; warum er aber hier nicht mit dem mündlichen Worte eintrat, sondern zu dem schriftlichen griff, können wir nicht ersehen, ebensowenig bekommen wir aus ihm eine klare Einsicht in die Beschaffenheit der Gegner, gegen welche zum Kampf aufgefordert wird. Nur der allgemeine Eindruck bleibt zurück, daß dieselben den Christen hauptsächlich dadurch gefährlich wurden, daß sie, obwohl sonst in nächster Gemeinschaft mit den Christen stehend, sich übermüthig über alle Rücksichten der christlichen Sittlichkeit, des Anstandes und des Gehorsams hinwegsetzten. Was aber der Judasbrief selbst im Dunkeln läßt, erhält dadurch Licht, daß derselbe seinem wesentlichen Gehalte nach in den zweiten Petrusbrief aufgenommen ist; denn die Ansicht, daß der Judasbrief aus dem zweiten Petrusbrief entstanden, erweist sich schon bei oberflächlicher Vergleichung der beiden Schriftstücke als eine kritisch durchaus unhaltbare[1]. Wir müssen daher bei der Behandlung des zweiten Petrusbriefes wieder auf unseren Brief zurückgreifen.

2. Als Verfasser unseres Briefes bezeichnet sich im Eingang ein Judas, Jesu Christi Knecht, der Bruder des Jacobus. Mit diesem Jacobus ist ohne Zweifel kein anderer gemeint als der Verfasser des Jacobusbriefs, und demnach haben wir unter Judas einen der sogen. Brüder des Herrn, den sonst Thaddäus oder Lebbäus genannten Apostel zu verstehen. Ueber seine Lebensumstände läßt sich wenig Sicheres ermitteln. Die alten Nachrichten[2], die ihn als den Apostel von Nordsyrien bezeichnen und ihn in Verbindung mit dem König Abgar von Edessa bringen, sind gerade wegen dieser Verbindung mehr als verdächtig, und dürften ihren Ursprung jenem Aufschwung verdanken, welchen Syrien im Anfang des dritten Jahrhunderts nahm, als mit Heliogabalus und Alexander Severus eine syrische Dynastie den Cäsarenstuhl in Rom bestieg. Dieses Ereigniß wirkte offenbar belebend und erhebend auf den ganzen

---

[1] Vgl. Herder, Hug, Huther (S. 290), Rampf, Wiesinger, Bisping (S. 103).

[2] Eusebius I, 13, 11. Asseman. Bibl. Orient. T. III. P. II, p. 3—5 (vgl. Reithmayr S. 748 f.).

Geist der Nation zurück, und es ist nur zu wahrscheinlich, daß sich auch Christen von dieser Strömung hinreißen ließen, und um der syrischen Kirche einen Vorzug vor allen anderen Kirchen zu vindiciren, den Briefwechsel des Abgar mit dem Herrn, sowie die Erzählung von einer späteren Wirksamkeit des Judas in diesem Lande erdichteten. Weit sicherer dürfte die Nachricht der apostolischen Constitutionen (7, 46)[1] sein, wornach Judas der zweite Nachfolger des Jacobus auf dem Bischofsstuhl von Jerusalem gewesen; denn dafür, daß derselbe in Palästina seinen Wohnsitz hatte, spricht der von Hegesippus bei Eusebius (h. e. 3, 20) berichtete Umstand, daß Enkel oder nach der besseren Lesart Söhne dieses Judas in diesem Lande ansäßig waren, von wo sie als Nachkommen Davids nach Rom transportirt und dort dem Kaiser Domitian vorgestellt wurden. Wie es sich aber mit dieser Nachricht verhalten möge, jedenfalls ist gewiß, daß in den uns bekannten Lebensumständen des Judas nichts liegt, was gegen die Abfassung unseres Briefes in Palästina sprechen würde[2]. Eine solche aber müssen wir nach den Spuren, die derselbe über seinen Ursprung zeigt, unzweifelhaft annehmen. Schon die Bezeichnung des Verfassers als eines Bruders des Jacobus weist uns auf Palästina hin, wo der Letztere eine so hervorragende Stellung einnahm, daß sein Name genügte, um über seine Person vollständig zu orientiren. Außerhalb Palästina's würde eine solche Bezeichnung sicher ungenügend gewesen sein. Ganz entschieden aber führt uns das Gemälde, welches der Verfasser von seinen Gegnern entwirft, Zustände vor Augen, wie sie in der damaligen Zeit nur in Palästina sich entwickelt hatten, worüber wir freilich hier das Nähere nicht geben können, indem wir es auf den zweiten Petrusbrief aufsparen müssen.

3. Die Authenticität des Judasbriefs wurde schon früh beanstandet[3], und zwar hauptsächlich aus dem Grunde, weil derselbe Citate aus apokry-

---

[1] Συμεὼν ὁ τοῦ Κλεόπα, μεθ' ὃν τρίτος Ἰούδας Ἰακώβου. In den Zusätzen zu Hieronymus de vir. ill. c. 3 ist bemerkt: Σίμων Καναναῖος ὁ ἐπικληθεὶς Ἰούδας, ἀδελφὸς Ἰακώβου τοῦ ἐπισκόπου und in Itala- und Vulgatahandschriften findet sich bei Matth. 10, 3 statt Λεββαῖος Judas zelotes im Apostelverzeichniß. Pseudo-Abdias hist. Ap. VI, 7: atque haec de Jacobo, cujus fratres minores natu Simon cognominatus Chananaeus, et Judas qui et Thaddaeus et zelotes (Hilgenfeld S. 134. Anm. 1).

[2] Clemens Alex. Adumbratt. in ep. Jud.: Judas, qui catholicam scripsit epistolam, frater filiorum Joseph exstans valde religiosus cum sciret propinquitatem Domini, non dixit, se ipsum fratrem ejus esse, sed quid dixit? Judas, servus J. Christi, utpote Domini, frater autem Jacobi. Origenes nennt Judas ἀδελφὸν Ἰακώβου (in Matth. T. X, 17) und „Judas apostolus" (de princ. III, 2, 1. Comm. in ep. ad Rom. 1. 1). Im Decretum Damasi heißt es: Judae zelotis epistola I. und im Decretum Hormisdae: Judae zelotis apostoli epistola.

[3] Das Muratorianum zählt ihn bereits zu den katholischen Briefen. Ebenso bezeugen ihn Tertullian (de hab. mul. c. 3), Clemens Alex. (bei Eus. VI, 14. Paedag. III. c. 8. Strom. III. c. 2). Origenes sagt (in Matth. T. X, 17): Ἰούδας ἔγραψεν ἐπιστολήν, ὀλιγόστιχον μέν, πεπληρωμένην δὲ τῶν τῆς οὐρανίου χάριτος ἐῤῥωμένων λόγων. Doch hat er schon Bedenken: εἰ δὲ καὶ τὴν Ἰούδα πρόσοιτό τις ἐπιστολήν (in Matth. XVII, 30). Hieronymus bemerkt (de vir. ill. c. 4): Judas frater Jacobi, parvam quidem, quae de VII catholicis est, epistolam reliquit. Et quia de Enocho, qui apocryphus est, in ea assumit testimonium, a plerisque reicitur, tamen auctoritatem vetustate jam et usu meruit, et inter S. Scripturas computatur.

phischen Büchern enthält, und zwar V. 14 u. 15 aus dem Buche Henoch und Vers 9 aus der sogen. Assumptio Mosis. Von diesen Büchern hat das erstere sich nur noch in äthiopischer Uebersetzung erhalten[1], das andere ist aber wahrscheinlich verloren gegangen; denn es ist zweifelhaft, ob die Fragmente, welche neuerdings Ceriani in der Mailänder Bibliothek aufgefunden und unter diesem Titel herausgegeben[2], der Assumptio Mosis und nicht vielmehr irgend einem andern der zahlreichen unter dem Namen des Moses verbreiteten Apokryphen angehört haben[3]. Das Buch Henoch ist vorchristlichen Ursprungs und wurde unter den Juden soviel gelesen, daß, wie es scheint, der Herr selbst sich mehrfach an die Ausdrucksweise desselben anschloß[4]. Die Mosesapokryphen scheinen durchgängig späteren Ursprungs zu sein und dürften ihre Entstehung jener Aufregung der Geister verdanken, welche unter den Juden dem ersten jüdischen Kriege voranging[5].

Auch sie wurden ohne Zweifel viel gelesen und von dem Volke als ächte Schriften angesehen. Unter diesen Umständen konnten die Christen nicht umhin, im Verkehr mit den Juden von solchen Büchern Gebrauch zu machen, wenigstens insoweit, als dieselben Material zur Bekämpfung theoretischer oder practischer Irrthümer darboten. Die Frage nach dem Ursprung der zu diesem Behuf gebrauchten Schriften entzog sich von selbst der Erörterung. Die Juden hielten dieselbe für entschieden, die Christen hatten kein Interesse, sich mit ihnen in diesem Punkt in Disputationen einzulassen. Es genügte für sie, daß sie den Inhalt der Bücher als concessum behandeln und von demselben Gebrauch machen konnten, wie bei jedem argumentum ad hominem. Es darf daher gar nicht anffallen und noch weniger Anstoß erregen, wenn in dem Judasbrief Citate aus alttestamentlichen Apokryphen vorkommen, vielmehr haben wir darin eine weitere Spur für den palästinensischen Ursprung dieser Schrift zu erblicken; denn nur in diesem Lande hatten jene Apokryphen eine Geltung, daß auch die Christen nicht umhin konnten, sich derselben zu bedienen.

---

[1] Vgl. Schürer S. 522 ff.

[2] Monumenta (1861, 1).

[3] Aus einem Citate (Act. Synodi Nicaenae II, 18 bei Fabric. I, 845. Vgl. Schürer S. 537), das mit 1, 14 des Cerianischen Bruchstücks übereinstimmt, schließt man auf die Identität Beider.

[4] Gegenwärtig wird vielfach eine allmähliche Entstehung des Buches in Palästina angenommen. Wenn auch manche Kritiker (Hofmann, Weisse, Hilgenfeld u. A.) für einen Theil einen christlichen Ursprung annehmen, so hat doch auch für diesen die vorchristliche Abfassung mehr Wahrscheinlichkeit (vgl. Schürer S. 524 f.).

[5] Ueber die Abfassungszeit herrscht wenig Uebereinstimmung. Die Zahlen variiren zwischen 2 v. Chr. bis zum 2. Jahrh. n. Chr. Wieseler ist für 2 a. Chr., Ewald für 6 p. Chr. und Schürer für 2 a. Chr. — 6 p. Chr. Schmidt und Merx nehmen 54—64, Langen die Zeit nach 70 an.

Neunter Abschnitt.

Die Schriften des Petrus.

§. 55.

Der erste Petrusbrief.

1. Durchsichtiger als dieß bei irgend einer neutestamentlichen Schrift der Fall ist, zeichnet sich in dem ersten Petrusbrief selbst die Situation, unter welcher er entstanden. Auf der einen Seite erscheinen die Leser in einer Lage, wornach ihnen eine schwere Verfolgung in naher Aussicht steht (1, 7; 3, 13 ff.; 4, 14 ff.), und zwar ausdrücklich bloß um des Christennamens willen. Es geht aus der Vergleichung des V. 15 u. 16 des vierten Kapitels klar hervor, daß ein Träger dieses Namens, ein Christianer, ohne irgend ein Verbrechen begangen zu haben, nur wegen dieses Namens die Möglichkeit von Leiden in Aussicht zu nehmen hatte, wie sie sonst nur über Mörder, Diebe und Uebelthäter zur Strafe verhängt wurden. Da es nun aber die weltliche Obrigkeit ist, unter deren Strafgewalt diese Menschenklasse fällt (2, 14), so ist es weiter klar, daß wir uns die den Christen als solchen drohenden Verfolgungen nicht als tumultuarische Ausbrüche des Volkshasses, sondern als Maßnahmen zu denken haben, die von der römischen Staatsgewalt ausgehen sollen. Wir können daher sagen, daß uns der Brief in eine Zeit versetzt, in welcher das Christenthum in der nächsten Gefahr sich befand, als religio illicita erklärt zu werden. Auf der anderen Seite werden die Leser mit einem Nachdruck zum Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit, und zwar speciell gegen Kaiser und Statthalter gemahnt (2, 13 ff.), daß man leicht sieht, wie es sich hier nicht um eine bloß theoretische Belehrung handelt, sondern um Einschärfung einer Pflicht, deren Verletzung zu befürchten steht oder von einer gewissen Seite befürchtet wird. Fragt man, worauf sich diese Befürchtung gegründet habe, so gibt uns in demselben Zusammenhange V. 16 Auskunft.

Hier werden die Leser gemahnt, als Freie sich zu bewähren und nicht als solche, welche zum Deckmantel der Schlechtigkeit die Freiheit haben. Es geht daraus hervor, daß die Christen dem Einfluß aufrührerischer, gegen die römische Staatsgewalt gerichteter Bestrebungen ausgesetzt waren, welche zum Losungswort die Freiheit genommen hatten. Diese Bestrebungen können wir aber nicht auf Rechnung der Heiden schreiben, in deren Mitte die Leser lebten; denn abgesehen davon, daß hiefür anderweitige historische Nachweise fehlen, so hebt der Brief selbst scharf hervor, daß jene sich auf das Entschiedenste von den Christen abgestoßen fühlten (4, 4), also eine Gemeinschaft zwischen Beiden in der Weise nicht statt gehabt haben kann, daß ein Theil von dem andern sich hätte beeinflussen lassen. Es bleibt also nur übrig, in dieser Beziehung

an die Juden zu denken, von welchen wir auch sonst wissen[1], daß Freiheit das Losungswort war, mit welchem sie den Aufstand gegen die Römer vorbereiteten und später durchführten. Fassen wir nun die Aufschlüsse, die uns der Brief selbst nach den angegebenen Seiten hin an die Hand gibt, zusammen, so finden wir uns in die Zeit versetzt, in welcher der gegen den Apostel Paulus angestrengte Prozeß bereits das Resultat voraussehen ließ, zu dem er kommen sollte, nämlich zur Aechtung des Christenthums von Seite der römischen Gewalt. Zu dieser Zeit gährte auch bereits der Aufstand, der im Jahre 66 ausbrach, und von Palästina aus wurde sicher unter allen Juden im römischen Reiche im Sinne desselben gewühlt. Die Christen konnten von diesem Treiben nicht unberührt bleiben; denn einerseits hingen sie noch durch viele Bande mit den Juden zusammen, andererseits wurden sie durch das Verhalten der Heiden in die gleiche Opposition wie die Juden hineingedrängt, und Feuerköpfen unter denselben konnte wohl der Gedanke kommen, durch Anwendung von Gewalt die durch Erklärung ihrer Religion zur religio illicita drohende Verfolgung abzuwehren. Indessen zeigt doch der Brief dadurch, daß er der Warnung vor falschen Freiheitsbestrebungen nur einen untergeordneten Platz anweist, indem er dieselben nur kurz und wie nebenbei berührt, daß die nächste Gefahr für seine Leser noch nicht von dieser Seite drohte.

Uebrigens fehlt es in unserem Briefe nicht an weiteren Spuren, die auf dieselbe Zeit hinweisen. Wiederholt und in verschiedenen Wendungen wird hervorgehoben, daß die Christen als κακοποιοί verschrieen seien und in der öffentlichen Meinung als solche gelten. Wenn nun Sueton im Leben Nero's (c. 16) wahrscheinlich auf den Grund gleichzeitiger Quellen die Christen als ein genus hominum superstitionis novae ac *maleficae* bezeichnet, so kann man hier das Zusammentreffen selbst im Ausdruck nicht verkennen, und wir müssen somit annehmen, daß der Brief um die Zeit der neronischen Verfolgung abgefaßt sei. Zu derselben Annahme führt der Umstand, daß in dem Brief so ernstlich die socialen Pflichten, namentlich aber die Feindesliebe eingeschärft werden, was offenbar mit der Nachricht des Tacitus (Ann. 15, 44), daß die Christen des Hasses gegen das Menschengeschlecht beschuldigt worden, in Beziehung zu bringen ist.

2. Was die Frage nach dem Zweck des Briefes betrifft, so ist derselbe unverkennbar so abgefaßt, daß die Möglichkeit des Bekanntwerdens in außerchristlichen Kreisen in Aussicht genommen wird. Das beweist der ganze Ton und die Haltung des Briefes, ferner der Umstand, daß auf eigentliche Geheimnißlehren nicht eingegangen und daß der Ort der Abfassung in einer nur den Christen verständlichen Weise angegeben wird. Man wird schwerlich irre gehen, wenn man annimmt, daß die Ostensibilität des Briefes in außerchristlichen Kreisen von dem Verfasser nicht bloß als Möglichkeit, sondern geradezu als directer Zweck intendirt wurde, oder näherhin, daß der Brief unter christlicher Adresse geradezu für heidnische Kreise bestimmt war.

Nach dieser Annahme ist der nächste Zweck des Schreibens, auf die öffentliche Meinung unter den Heiden, namentlich aber auf die Meinung der

---

[1] Jos. B. J. II, 13, 6. Antt. XX, 8, 6.

regierenden Kreise einzuwirken und dieselbe zu Gunsten der Christen zu stimmen, indem in der Form einer an die Christen gerichteten Mahnung gezeigt wurde, wie wenig motivirt und wie unverdient die Verfolgung sei, zu deren Verhängung man sich anschickte.

Unter diesem Gesichtspunkte erklären sich alle Einzelheiten des Briefes und man begreift auch die Nothwendigkeit, welche zur Abfassung desselben und zwar gerade durch Petrus führte, von welchem es um diese Zeit auch in außerchristlichen Kreisen nicht unbekannt geblieben war, daß er an der Spitze der Kirche stehe.

3. Eine Eigenthümlichkeit unseres Briefes liegt darin, daß er in Form und Inhalt verhältnißmäßig wenig Originalität zeigt. In ersterer Beziehung schließt er sich an die paulinischen Briefe an und namentlich scheint der Epheserbrief dem Verfasser zum Vorbild gedient zu haben. In zweiter Beziehung zeigt sich eine Benützung nicht nur fast aller paulinischen Briefe, auch des Hebräerbriefs, sondern auch des Jacobusbriefs. Nichtsdestoweniger macht doch der Brief als Ganzes einen großartigen Eindruck und er gehört, unter dem literarischen Gesichtspunkt betrachtet, ohne allen Anstand zu den hervorragendsten Schriften des Neuen Testaments. Ist er auch eine Mosaik, so ist er doch ein Mosaikgemälde ersten Ranges.

Diese Erscheinung erklärt sich leicht mit Rücksicht auf den Verfasser. Als diesen nennt sich in der Aufschrift der Apostel Petrus, und es ist nicht der entfernteste Grund vorhanden, an der Richtigkeit dieser Angabe zu zweifeln. Soviel wir aber von Petrus wissen, können wir Originalität in theoretischen Dingen nicht von ihm erwarten. In dieser Beziehung nahm er, wie es scheint, immer eine mehr untergeordnete Stellung ein und war auf fremde Hülfe angewiesen, wie dieß die Geschichte des Römerbriefs zeigt. Seine Stärke lag in der practischen Bethätigung, und dieß zeigt sich auch in unserem Brief, dessen Vorzug eben darin besteht, daß er Wahrheiten, welche von Anderen ausgesprochen worden, in großartiger Weise Anwendung auf practische Zwecke gibt. Man darf daher auch nicht zweifeln, daß der Inhalt unseres Briefes, sowie seine Composition im Großen und Ganzen eigenstes Werk des Petrus war; ob aber auch die sprachliche Form, sowie die Fassung der einzelnen Sätze von ihm herrühre, ist höchst zweifelhaft. Darf man auch annehmen, daß Petrus, der bei seinem ersten Auftreten in Rom noch eines Dollmetschers bedurfte, nach und nach sich eine genügende Kenntniß des Griechischen erwarb, so ist doch schwer zu glauben, daß er es bis zu der Virtuosität in Handhabung dieser Sprache gebracht habe, die unser Brief zeigt. Dazu kommt, daß in 5, 12 Silvanus als der Schreiber des Briefs in einer Weise genannt wird, daß sich unwillkürlich der Gedanke aufdrängt, derselbe habe bei Abfassung des Briefes eine andere Rolle gespielt als bloß die, das Dictat des Apostels nachzuschreiben, seine Stellung sei vielmehr die eines Secretärs gewesen, der den Gedanken seines Herrn in der gehörigen Form zu Papier zu bringen hat[1]. Sicheres läßt sich allerdings darüber nichts mehr ausmachen, allein die höchste Wahrscheinlichkeit spricht für die letztere Annahme.

[1] Διὰ Σιλουανοῦ ὑμῖν τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ, ὡς λογίζομαι, δι' ὀλίγων ἔγραψα, παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν κτλ. Ewald hat diese Erklärung ausgesprochen. Nach einer An-

4. Den Ort seiner Abfassung bezeichnet der Brief damit, daß er in 5, 13 einen Gruß von der Mitauserwählten, d. h. offenbar von der Kirche (cfr. 1, 1) in Babylon enthält. Unter diesem Babylon verstand das christliche Alterthum ausnahmslos Rom [1] und erst der neueren Zeit blieb es vorbehalten [2], das Wort im eigentlichen Sinn aufzufassen und es entweder auf das Babylon am Euphrat oder auf ein Babylon am Nil zu beziehen.

Diese Auffassung ist nicht absolut unrichtig; denn es ist sicher, daß der Verfasser des Briefs sie bei dem Theil seiner Leser intendirte, von welchem er nicht verstanden werden wollte. Indessen hat er aber sicher auch im Alterthum schwerlich Jemanden positiv getäuscht. Jeder Verständige mußte sich sagen, daß der Verfasser eines Briefes, in welchem eine drohende Verfolgung gegen seine Religion vorausgesagt wird, sicher nicht den Ort seines Aufenthaltes verrathen und so den Denuncianten gegen sich selbst gespielt haben könne, und darum wird er auch das „ἐν Βαβυλῶνι“ als eine Bezeichnung aufgefaßt haben, die dazu bestimmt war, den Aufenthaltsort des Verfassers in ein Geheimniß zu hüllen [3].

Für die Christen bestand in dieser Beziehung kein Geheimniß, denn die Bezeichnung Roms mit dem Namen der alten Drängerin am Euphrat war nachweisbar unter den Juden nicht ungewöhnlich [4] und für die Christen stand zu Nero's Zeit wahrlich nichts im Wege, diese Benennung zu adoptiren. Daß aber der Brief in Rom abgefaßt sein muß, geht schon daraus hervor, daß man sicher nur dort in der Lage war, zu erfahren, daß die kaiserliche Regierung im Begriff stand, das Christenthum als religio illicita zu erklären. Auch konnte der Verfasser den Zweck, den er, wie wir gesehen, im Auge hatte, nur erreichen, wenn der Brief in Rom in Umlauf gesetzt wurde. Wenn man aber darnach erwarten möchte, daß der Brief an die römische Gemeinde adressirt sei, so würde man sich täuschen. Diese Adressirung konnte der Verfasser ebensowenig wählen, als er seinen Aufenthaltsort nennen durfte.

In der That trägt der Brief die Aufschrift „an die auserwählten Pilgrime der Zerstreuung in Pontus, Galatien, Kappadocien, Asia und Bithynien“ und es läßt sich auch leicht erkennen, warum der Verfasser gerade diese Aufschrift wählte. In den genannten Ländern nämlich commandirte Cnejus Do-

---

deutung des Hieronymus haben Baronius und Bertholdt den Brief für eine Uebersetzung eines aramäischen oder hebräischen Originals gehalten. Gewöhnlich wird Silvanus für den Ueberbringer angesehen und διὰ nach Apostelg. 15, 23 und den Unterschriften der Briefe an die Römer, Korinther u. s. erklärt. Vgl. Bisping und Huther z. d. St.

[1] Eus. II, 15, 2 führt das Zeugniß des Clemens von Alex. und des Papias an: ἣν (ἐπιστολὴν) καὶ συντάξαι φασὶν ἐπ' αὐτῆς Ῥώμης, σημαίνειν τε τοῦτ' αὐτόν, τὴν πόλιν τροπικώτερον Βαβυλῶνα προσειπόντα διὰ τούτων· ἀσπάζεται κτλ. Hieronymus de vir. ill. c. 8.

[2] Hug, Credner, Maier, Mangold, Bleek, Huther, Hase, Grimm, Lipsius u. A.

[3] Cf. Seyerlen, Entstehung und erste Schicksale der Christengemeinde in Rom. 1874. S. 64. Anm. 1.

[4] Schöttgen, horae hebr. et talmud. p. 1050. Reithmayr S. 729. Bisping, Erklärung der kath. Br. S. 97. Hilgenfeld S. 632. Anders Hahn, Grimm, Lipsius, Reuß. Letzterer glaubt, die Vorstellung, daß Babylon 5, 13 ein mythischer Name für Rom sei, passe weder zum Geiste des Briefes noch zu irgend einer, in die unmittelbare Nähe der apostolischen Zeit hinaufreichenden, literarisch-kirchlichen Combination (S. 146), ist aber überhaupt gegen die „petrinisch-katholischen Traditionen“ eingenommen.

mitius Corbulo mit consularischer Gewalt, indem er zugleich über den besten und geübtesten Theil des römischen Heeres verfügte. Diese Stellung hatte Corbulo, der aus derselben gens wie Nero stammte, und dessen Schwester Cäsonia die Gemahlin des Caligula gewesen, in der ersten Regierungszeit des Nero bekommen [1], und hatte sich durch militärische Tüchtigkeit und seltenes Verwaltungstalent so sehr die Zuneigung seiner Untergebenen zu gewinnen gewußt, daß die Zeitgenossen nicht anstanden, auszusprechen, wie es nur von ihm abhänge, den Nero vom Thron zu stoßen und sich der kaiserlichen Gewalt zu bemächtigen [2]. Auch fehlte es, je tiefer Nero sank, nicht an Leuten, welche den Corbulo zu einem solchen Unternehmen aufmunterten. Diese Versuche waren allerdings vergeblich; denn Corbulo blieb treu, allein je weniger man am kaiserlichen Hofe eine solche Treue zu würdigen oder auch nur zu verstehen wußte, um so mehr fürchtete man sich vor ihm, während man doch nicht wagen durfte, ihn von seinem Commando abzuberufen, indem man argwöhnte, daß er ein solches Absetzungsschreiben zum Vorwand nehmen werde, die Fahne des Aufruhrs aufzupflanzen. Von dieser Furcht befreite sich endlich Nero, indem er a. 66 auf seinem Zuge nach Griechenland den Corbulo auf das Ehrenvollste zu einem Besuche einladen ließ, und ihn, als er in Kenchreä landete, zum Selbstmord nöthigte [3]. Allein jener Zug fällt in die Zeit nach der Christenverfolgung, welche unser Brief voraus sagt, und bei der Abfassung des Letzteren war also der kaiserliche Hof von seiner Angst vor Corbulo noch nicht befreit, vielmehr stand er wohl auf dem Höhepunkt derselben.

Es versteht sich darum von selbst, daß eine Mahnung zum Gehorsam gegen den Kaiser, die gerade den Theil des Reichs betraf, von dem man Aufruhr fürchtete, am kaiserlichen Hofe nur angenehm sein konnte, und wir werden sicher mit der Annahme nicht irre gehen, daß auch der Verfasser unseres Briefes dieß gewußt und darnach die Adressirung desselben eingerichtet habe. Deßwegen wird man aber doch die Adresse noch nicht als reine Fiction zu betrachten haben, wie den Namen des Orts der Abfassung; denn da der Brief sich auf eine Angelegenheit bezieht, welche die gesammte Christenheit innerhalb des römischen Reichs anging, so ist derselbe, wie dieß auch seine Composition beweist, als eine Art Encyclica abgefaßt und betraf die in der Aufschrift genannten Länder so gut wie andere.

5. Die Abfassungszeit des Briefes ist durch das bisher Beigebrachte schon ziemlich genau bestimmt. Die neronische Christenverfolgung war, wie aus 1, 6; 3, 14 u. 15 klar erhellt, noch nicht ausgebrochen, allein man konnte

---

[1] Tacit. ann. XIII, 8. Im Jahre 60 wurde Corbulo Statthalter von Syrien (Tac. ann. XIV, 26). Einen weiteren Wirkungskreis erhielt er im Jahre 63, von dem Tacitus (XV, 25) sagt: Scribitur tetrarchis ac regibus praefectisque et procuratoribus et qui praetorum finitimas provincias regebant, jussis Corbulonis obsequi, in tantum ferme modum aucta potestate, quem populus Romanus Cn. Pompejo bellum piraticum gesturo dederat.

[2] Tac. ann. XV, 28: Non infensum nec cum hostili odio Corbulonis nomen etiam barbaris habebatur, eoque consilium ejus fidum credebant. Hist. III, 6: quam gloriam et dux Corbulo et prosperae in Armenia res addiderant; idem secretis apud Neronem sermonibus ferebatur Corbulonis virtutes criminatus.

[3] Dio Cassius LXIII, 17. Hausrath III, 163.

sie als sicher bevorstehend betrachten. Das war denn doch zur Zeit der Abfassung des zweiten Timotheusbriefs noch nicht der Fall; denn so trüb die Aussichten sind, welche dieser eröffnet, so werden sie doch nicht mit der Sicherheit und Bestimmtheit ausgesprochen, wie in unserem Brief.

Man könnte sagen, der zweite Timotheusbrief gibt die Ahnung von dem, was der erste Petrusbrief mit klarer Erkenntniß voraussagt, daher werden wir die Abfassung des letzteren in eine etwas spätere Zeit zu versetzen haben als die des ersteren.

Als der geeignetste Termin in dieser Beziehung bietet sich der Frühling des Jahres 64 dar, eine Zeit, um welche die Verhandlungen in dem Prozeß des Paulus sicher soweit vorgerückt waren, daß sich das Resultat desselben, die Aechtung des Christenthums von Seite der römischen Gewalthaber mit Bestimmtheit voraussehen ließ. Auf einen späteren Termin herabzugehen, hindert der Umstand, daß Petrus vor seinem Tode noch einen Brief abfaßte, dieser Tod aber mit aller Wahrscheinlichkeit auf den 29. Juni des Jahres 64 anzusetzen ist.

Das Monatsdatum in dieser Beziehung kann man als vollkommen gesichert betrachten, da die Tradition an dem ohne Zweifel schon nach Umfluß des ersten Jahres abgehaltenen und später fortgesetzten anniversarium eine feste Stütze hatte[1]. Weniger sicher ist das Jahresdatum, in Betreff dessen die verschiedensten Ansichten aufgestellt worden, zum deutlichen Beweise, daß es an bestimmten glaubwürdigen Zeugnissen des Alterthums fehlt.

Wenn wir uns für das Jahr 64 entscheiden, so geschieht dieß mit Rücksicht auf die durchaus glaubwürdige anderweitige Nachricht, daß Petrus zugleich mit Paulus das Martyrium erlitten. Diese Nachricht ist es in der That auch, auf welcher die Ansichten beruhen, wornach der Tod des Petrus in ein späteres Jahr als 64 zu verlegen wäre; da man nämlich, um für die Abfassung der Pastoralbriefe einen geeigneten Zeitpunkt zu finden, zu der Annahme einer zweiten römischen Gefangenschaft des Paulus greifen zu müssen geglaubt hatte, so war man auch genöthigt, den Tod dieses Apostels in eine spätere Zeit als das Jahr 64 zu versetzen, und da man festhielt, daß Petrus zu gleicher Zeit mit Paulus aus dem Leben geschieden, so blieb nichts Anderes übrig als den Tod des Ersteren in ein späteres Jahr herabzurücken. Die Gründe also, die man für Annahme eines späteren Todesjahres des Petrus hat, sind im Wesentlichen dieselben wie für die Annahme einer zweiten Gefangenschaft des Paulus, und daß dieselben durchaus ungenügend sind, haben wir bereits früher gesehen. Es ist undenkbar, daß die beiden Apostel, von welchen der eine wirklich Vorsteher der christlichen Kirche, der andere angeklagt war, es zu sein, in der neronischen Christenverfolgung verschont geblieben[2].

---

[1] Schon der Catalogus Liberianus vom Jahre 354 sagt: Passus autem (Petrus) cum Paulo die III. Kal. Julias imperante Nerone. Auch die Apokryphen setzen dieses Datum als unbestrittenes voraus. Acta Petri et Pauli bei Tisch., Acta ap. apocr. 1851 p. 39. Vgl. Seyerlen l. c. S. 64. Anm. Gegen die von Lipsius zum liberianischen Katalog gegebene Erklärung von der Feier am 29. Juni 258 (Chronologie der römischen Bischöfe 1869. S. 49 ff., Quellen der Petrussage 1872. S. 105) vergl. Peters, Bonner Theol. Literaturbl. 1871. Sp. 391. Q.-S. 1872. S. 331 ff.

[2] Wenn das Monatsdatum festgehalten wird, so wird es etwas schwierig, auch für

In der That muß man auch, um dieß möglich zu finden, annehmen, daß Paulus kurz vor Ausbruch dieser Verfolgung frei gesprochen worden, allein die Andeutungen, welche uns der zweite Timotheusbrief über den Verlauf seines Prozesses gibt, noch mehr aber die klaren Aussagen des ersten Petrusbriefs lassen jene Annahme als pur aus der Luft gegriffen erscheinen. Auch die spärlichen Nachrichten, welche uns Tacitus über die erste Christenverfolgung gibt, lassen deutlich durchblicken, daß der Anordnung dieser Maßregel von Seite des Nero ein vom römischen Standpunkt aus unantastbares richterliches Urtheil vorausgegangen, das der Zeitlage nach nur das Endurtheil in dem Prozesse des Paulus gewesen sein kann[1]. Bei dieser Annahme fügen sich auch die sicher bekannten Daten gut zusammen. Am 29. Juni 64 erfolgte das Martyrium der Apostel Petrus und Paulus, Mitte Juli brach der Brand Roms aus, und unmittelbar auf denselben hin verfügte Nero die Verfolgung der Christen, auf welche die Gemüther durch die Hinrichtung jener beiden Apostel vorbereitet waren.

6. Eusebius[2] stellt den ersten Petrusbrief unter die ὁμολογούμενα, allein es kann nicht verkannt werden, daß derselbe doch in früherer Zeit beanstandet wurde. Das muratorische Fragment nennt ihn gar nicht, und Tertullian führt ihn zwar an, aber doch nicht in dem Umfange, wie man nach der Bedeutung dieser Schrift erwarten sollte[3], zum deutlichen Beweise, daß in den Kreisen, für die er schrieb, der erste Petrusbrief den übrigen neutestamentlichen Schriften nicht ganz gleichgestellt wurde[4]. Das Motiv dieser Beanstandung

---

Petrus das Jahr 64 anzunehmen. Denn da Paulus als Gefangener nach Rom kam, so kann er nach dem Ausgang des Prozesses hingerichtet worden sein, daß aber auch andere Christen in sein Schicksal verwickelt wurden, ist doch erst begreiflich nach dem Brande von Rom, der am 19. Juli 64 seinen Anfang nahm. Deßhalb weichen auch diejenigen, welche nur eine Gefangenschaft Pauli annehmen, vom Monatsdatum ab (Hausrath III, 100. Hilgenfeld S. 348. Huther, Comm. 3. A. S. 29) oder verlegen das Martyrium der Apostelfürsten in das Jahr 65 (Reithmayr S. 499). Eusebius (h. e. II, 28, 4) berichtet zuerst mit Berufung auf Tertullian (apol. c. 5) von der neronischen Christenverfolgung und fügt dann bei: ταύτῃ γοῦν οὗτος θεομάχος (Νέρων) ἐν τοῖς μάλιστα πρῶτος ἀνακηρυχθεὶς ἐπὶ τὰς κατὰ τῶν ἀποστόλων ἐπῆρθη σφαγάς.

[1] Ann. XV, 44: Sed non ope humana, non largitionibus principis aut deum placamentis decedebat infamia, quin jussum incendium crederetur; ergo abolendo rumori Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis affecit quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat. Seyerlen l. c. S. 50.

[2] III, 26, 2: τὴν φερομένην Ἰωάννου προτέραν καὶ ὁμοίως τὴν Πέτρου κυρωτέον ἐπιστολήν. III, 3, 1: Πέτρου μὲν οὖν ἐπιστολὴ μία ἡ λεγομένη αὐτοῦ προτέρα ἀνωμολόγηται· ταύτῃ δὲ καὶ οἱ πάλαι πρεσβύτεροι ὡς ἀναμφιλέκτῳ ἐν τοῖς σφῶν αὐτῶν κατακέχρηνται συγγράμμασι.

[3] Scorp. c. 12: Petrus quidem ad Ponticos: quanta enim, inquit, gloria etc.

[4] Der Verfasser scheint hier, wie schon die angeführte Stelle des Eusebius zeigt, doch etwas zu streng zu urtheilen. Denn wenn wir vom muratorischen Fragment absehen, bei dessen bekanntem defecten Zustand ein argumentum ex silentio nicht hoch angeschlagen werden darf, so ist der Brief vom frühesten Alterthum an so gut bezeugt und so unbestritten als Brief des Petrus angenommen als irgend eine Schrift des Neuen Testaments. Er wird benützt von Papias, Polykarp, Justin und Basilides und von Clemens Alex., Origenes, Tertullian, Cyprian, Irenäus dem Petrus beigelegt. Selbst Hilgenfeld, der sich gegen die Aechtheit ausspricht, muß gestehen: „Und ist es gleich auffallend, daß er in dem Muratorianum ganz fehlt, ward er auch von Kosmas Indikopleusta mit allen katholischen Briefen beseitigt, so hat doch in der alten Kirche, so viel wir wissen, sonst Niemand daran gedacht, diesen Brief dem Paulus (? Petrus) abzusprechen" (Einleitung S. 625).

läßt sich ebenso leicht erkennen als in seiner Grundlosigkeit würdigen. Aus Eusebius (h. e. 3, 1. u. 4)[1] ersehen wir nämlich, daß man im christlichen Alterthum durchgängig den Ausdruck „Pilger der Zerstreuung" (1, 1) von Juden verstand und also annahm, derselbe sei an Juden gerichtet. Da man nun, wie wir schon gesehen, vielfach von der Ansicht ausging, daß Schriften, welche nicht ad gentes gerichtet seien, nicht als canonische betrachtet werden dürften, so mußte man auch auf Grund jener Annahme dem ersten Petrusbrief die Canonicität absprechen. Damit aber läugnete man noch keineswegs die Authenticität desselben, gegen die sonst kein positiver Grund angeführt werden kann.

§. 56.

Der zweite Petrusbrief.

1. Die hervorstechendste Erscheinung am zweiten Petrusbrief ist die, daß er von 2, 1 an den gesammten Inhalt des Judasbriefes theils wörtlich, theils in einer Paraphrase aufgenommen. Vergleicht man diesen entlehnten Theil mit dem, was an dem Brief Original ist, so sieht man leicht, daß jener den Hauptbestandtheil bildet, zu dem sich dieses nur, wie eine Art Umrahmung verhält. Wir müssen daher schließen, daß der zweite Petrusbrief geschrieben ist, um den Judasbrief auch seinem Leserkreise zugänglich zu machen.

Dieser Leserkreis läßt sich, obgleich die Aufschrift sehr unbestimmt gehalten ist und nur an die, „welche gleichwerthigen Glauben mit uns erlangt haben", lautet, doch mit ziemlicher Sicherheit ermitteln. In der Aufschrift nennt sich nämlich Petrus als den Verfasser, und 3, 1 bezeichnet er unseren Brief ausdrücklich als den zweiten, den er schreibe. Da nun von Petrus sonst kein Schreiben bekannt ist als der erste Petrusbrief, so schließt man nicht mit Unrecht, daß der zweite für denselben Leserkreis bestimmt sei wie der erste. Dieser aber ist, wie wir gesehen, trotz seiner Adressirung an die Christen gewisser namentlich genannter Länder, doch als encyclisches Schreiben aufzufassen und für die gesammte Christenheit bestimmt. Deßwegen müssen wir von dem zweiten Petrusbrief das Gleiche annehmen und auch ihm eine Bestimmung für die gesammte Christenheit vindiciren.

2. Darnach verstehen wir auch, warum der zweite Petrusbrief um des Judasbriefes willen geschrieben ist. Dieser nämlich ist, wie aus seinem Inhalt sich ergibt und aus der Person seines Verfassers geschlossen werden mußte, für einen bestimmten Bezirk in der Kirche geschrieben, und zwar, wie wir gefunden, für Palästina, den ehemaligen Bezirk des Jacobus. Bei der Strenge, mit welcher die apostolischen Wirkungskreise gegen einander abgegrenzt waren, hatte somit der Judasbrief vor seiner Aufnahme in den Canon apo-

---

[1] Καὶ ἐκ τῶν Πέτρου δὲ λέξεων, ἐν ὁπόσαις καὶ οὗτος ἐπαρχίαις τοὺς ἐκ περιτομῆς τὸν Χριστὸν εὐαγγελιζόμενος τὸν τῆς καινῆς διαθήκης παραδίδου λόγον, σαφὲς ἂν εἴη ἀφ' ἧς εἰρήκαμεν ὁμολογουμένης αὐτοῦ ἐπιστολῆς, ἐν ᾗ τοῖς ἐξ Ἑβραίων οὖσιν ἐν διασπορᾷ .., γράφει. Die Zweifel neuerer Kritiker gegen die Aechtheit beruhen durchaus auf inneren unzureichenden Gründen (vgl. Huther S. 32 ff.).

stolische Auctorität nur in Palästina, für die Gesammtkirche konnte er diese Auctorität nur erlangen entweder durch stillschweigende Reception, wie eine solche um diese Zeit wohl schon für den größten Theil der paulinischen Briefe stattgehabt hatte, oder durch Vermittlung des Petrus, der allein berechtigt war, auctoritativ sich an die ganze Kirche zu wenden. Warum nun ersteres bei dem Judasbrief nicht eintrat oder nicht in Aussicht genommen wurde, können wir nicht mehr ermitteln, aber auffallen darf weder das eine noch das andere; denn da der Judasbrief gegen solche gerichtet ist, die noch innerhalb des Christenthums standen, so hatten diese ein Interesse, die allgemeine Reception desselben zu verhindern, und konnten damit vielleicht um so leichter durchdringen, als der Brief mehr in Andeutungen als in klaren Aussprüchen sich bewegt, und darum außerhalb des Kreises, wo die in den Brief herübergenommenen Schlagworte der Gegner nicht geläufig waren, auch schwer verständlich sein mußte. Daß aber der Brief einen solchen Widerstand finden werde, konnte von Seite derer, die seine weiteste Verbreitung wünschten, wohl vorausgesehen werden, und es dürfte unter dieser Voraussetzung nicht befremden, wenn sie auf allmähliche Reception desselben nicht warten wollten, sondern den Weg einschlugen, die Vermittlung des Petrus anzurufen. Außerdem ist wohl denkbar, daß man den Gegenstand, welchen der Judasbrief behandelt, für so dringend hielt, daß man nicht warten wollte, bis die allgemeine Reception sich vollzogen hatte. Möglich wäre, daß alle diese Gründe zusammengewirkt hätten, um von einem solchen Warten abzuhalten. Wie dem aber sei, jedenfalls zeigt der Sachverhalt, wie er vorliegt, daß Petrus angegangen worden sein muß, den Inhalt des Judasbriefes der Gesammtkirche zu übermitteln [1].

3. Fragen wir nun, worin denn die hohe Wichtigkeit dieses Inhaltes für die damalige Zeit gelegen sein mochte, so erhalten wir die Auskunft, die wir aus dem Judasbrief selbst nicht entnehmen konnten, aus unserem Briefe. In diesem nämlich werden die von Judas bekämpften Gegner näher geschildert als falsche Lehrer, deren Charakteristik ihre Spitze erhält in der Behauptung, daß sie, obwohl Knechte des Verderbens, Freiheit verkünden. Diese Freiheitsverkündigung kennen wir bereits. Es ist der Ruf nach Freiheit gemeint, mit dem die Juden ihren Aufstand vorbereiteten und später durchzuführen suchten. Es unterliegt keinem Zweifel, daß diese Freiheitsbestrebungen über ihre Heimat Palästina hinaus auch unter die in Heidenländern wohnenden Juden verbreitet wurden [2], und von diesen konnten sie bei dem nahen Verhältniß, das

---

[1] Dieser Anschauung neigt auch Grau zu, der zu den wenigen Protestanten gehört, welche die Aechtheit des Briefes noch anerkennen (vgl. Hilgenfeld S. 765 f.). Er sagt (Entwicklungsgesch. II, 239): „Petrus wollte für die Weissagung des Judas, der in der Kirche nicht bekannt und angesehen war, den Namen und die Auctorität geben. Der Geist Gottes weht, wo er will; warum sollte er sich nicht den Judas zum Organ ersehen haben? Petrus aber, der diese Weissagung für sehr wichtig erkannte, nahm sie in seinen Brief auf, und sicherte dadurch dem Brief des Judas selbst seine Anerkennung in der Kirche."

[2] Vgl. z. B. Hausrath III, 97 f. Die meisten Erklärer beziehen die von der Freiheit handelnden Stellen auf einen durch Irrlehrer hervorgerufenen Libertinismus und Antinomismus (Bisping S. 102. Huther S. 286 ff.).

zwischen ihnen und den Christen bestand, leicht auch bei den letzteren Eingang finden, um so mehr, als das Christenthum des apostolischen Zeitalters eine schwache Seite darbot, bei der es von den Agitatoren der aufständischen Partei leicht gefaßt werden konnte. Diese schwache Seite war die Erwartung einer nahen Wiederkunft des Herrn, eine Erwartung, die nun bereits durch lange 30 Jahre und darüber gehegt worden, ohne daß sie Erfüllung fand, und die nun leicht als eine gänzlich nichtige dargestellt werden konnte[1]. Man darf sich die Zustände des apostolischen Zeitalters nicht zu ideal denken. Es fehlte in dieser Periode gewiß nicht an solchen, die nicht aus innerer Freude an dem Licht und dem Heil des Christenthums sich zu demselben bekannt hatten, sondern die mehr durch die Furcht vor dem als nahe bevorstehend angenommenen Weltende und der Wiederkunft Christi zum Gerichte so zu sagen in die Kirche hinein geschreckt worden waren. Fiel für diese Leute die Furcht weg, so fiel damit auch aller Glaube weg, und es trat bei ihnen ein, was man bei den Renegaten aller Zeit beobachtet, daß sie von dem grimmigsten Haß gegen das erfüllt, was sie verlassen, dasselbe mit Lästerungen überschütten, und daß sie gerade darin ihren höchsten Ruhm suchen, das zu treiben und zu üben, was ihnen vorher verboten war, und zwar um so frecher und übermüthiger, je strenger es verboten gewesen.

Man darf nicht zweifeln, daß dem Scharfblick der Juden jene schwache Seite an dem Christenthum nicht entging und daß es ihnen gelang, bei einer nicht geringen Anzahl von Christen die Furcht vor der Wiederkunft Christi wegzuspotten. War aber ihnen dieß gelungen, so hatten sie sich die brauchbarsten Werkzeuge erworben, um auch unter solchen Christen Propaganda zu machen, die vielleicht jüdischen Einflüssen unzugänglich geblieben wären. Die Größe der Gefahr, die daraus für die christliche Kirche erwachsen mußte, läßt sich leicht ermessen und ebenso leicht erkennen, wie zunächst Judas in Palästina gegen ein solches Treiben sich erheben mußte, wie es aber nicht genügte, das Uebel nur in diesem Lande zu bekämpfen, da es sich über die ganze römische Welt verbreitete, und wie eben dadurch Petrus genöthigt wurde, mit seiner höheren Auctorität einzutreten und das nur auf einen bestimmten Bezirk wirksame Einschreiten des Judas auf die ganze Kirche auszudehnen.

Unter diesem Gesichtspunkt erhalten beide Briefe, der des Judas und der zweite des Petrus ihr volles Licht. Wir verstehen, wie beide Briefe uns in ein Treiben hineinblicken lassen, welches ganz das wüste Bild einer im Ausbruch begriffenen Revolution wiederspiegelt in dem Gebrauch hochtönender, aber hohler Schlagworte, in dem frechen Hinwegsetzen über Sitte und Anstand, in dem schamlosen Treiben der Werke der Unzucht, in dem Haß und der Lästerung gegen alles Höherstehende und in der übermüthigen Verachtung aller Auctorität. Wir verstehen ferner, wie Petrus doch den Judasbrief nicht einfach transscribiren, sondern daß er denselben durch Wahl anderer Ausdrücke und Wendungen vielfach paraphrasiren mußte; denn wenn auch die in andere Länder von Palästina aus sich verbreitende Agitation sehr rührig war,

[1] Man denke nur an die Thessalonicherbriefe. Ueberhaupt geben die pauliniſchen Briefe hierüber reichliche Belehrung, obwohl Paulus sich am wenigsten von äußerlichen Motiven leiten ließ. Vgl. Röm. 10, 6 ff. 1 Kor. 15. Phil. 3, 20 ff.

so konnte sie doch nicht gleich ihre Adepten in den revolutionären Jargon des Heimatlandes vollständig einführen, und daher wurde ein Ausdruck, welcher in Palästina sogleich in seiner ganzen Tragweite verstanden wurde, anderwärts unverständlich und mußte durch einen synonymen ersetzt oder umschrieben werden. Auch mußte Judas, wie die Kürze seines Briefes zeigt, sich offenbar auf das Allernothwendigste und Unumgängliche beschränken, sein Schreiben hatte wahrscheinlich keinen anderen Zweck, als den, in solchen Gemeinden, in welchen er augenblicklich persönlich zu wirken gehindert war, zu constatiren, daß er die ausgebrochene Bewegung mißbillige, und es genügte daher, wenn er die Aeußerungen derselben verwarf, ohne auf ihre letzten Gründe einzugehen und in Bezug auf diese Belehrungen beizufügen, die füglich der mündlichen Belehrung vorbehalten werden konnten. So konnte Petrus nicht verfahren schon wegen der Nähe seines Todes, auf die er gleich im Anfang des Briefes (1, 14) aufmerksam macht. Daher ist es ganz begreiflich, wenn Petrus unmittelbar auf die Mittheilung des Judasbriefes von 3, 1 an eine Ausführung gegen die Läugnung der Wiederkunft Christi gibt; denn diese Läugnung bildete offenbar die Grundlage der Agitation, soweit sie sich auf Christen erstreckte.

Endlich begreifen wir, daß Petrus 3, 15 auch auf die Briefe des Paulus zu sprechen kommt und die Art und Weise, wie dieß geschieht. Wie zu allen Zeiten, wenn falsche Freiheitsbestrebungen in der Kirche auftauchten, Berufung auf die paulinische Lehre eingelegt wurde, so geschah es ohne Zweifel auch in der Bewegung, gegen welche Judas und Petrus aufzutreten hatten.

4. Die Abfassungszeit des Briefes ist, weil der Verfasser denselben selbst als seinen zweiten bezeichnet, jedenfalls nach der des ersten Briefes zu setzen, und zwar werden wir, da Petrus auf Grund einer Offenbarung des Herrn seinen Tod als in nächster Zukunft bevorstehend voraussagt, in dieser Beziehung den 29. Juni 64 so nahe als möglich rücken müssen. Damit stimmt die Nachricht des Josephus (bell. jud. II. 14, 1) überein, daß mit dem Amtsantritt des Procurator Albinus a. 63 p. Chr. „der Same der bald kommenden Zerstörung der Stadt Jerusalem ausgestreut wurde", d. h. daß die jüdische Revolution sich zu organisiren anfing, eine Organisation, die sich unter seinem Nachfolger Gessius Florus fortsetzte [1].

Obwohl die Gemüther auf diese politische Katastrophe von langer Hand her vorbereitet waren, so mochte es doch wohl selbst in Palästina einige Zeit dauern, bis die aufständischen Ideen allgemeine Verbreitung gewannen, und so dürfte es immerhin bis in den Herbst 63 oder Frühling 64 angestanden sein, bis die Abfassung des Judasbriefes nothwendig wurde, bis aber derselbe nach Rom kam und auch für Petrus die Nothwendigkeit entstand, sich mit derselben Sache zu befassen, muß wieder, so rasch auch revolutionäre Fieber

[1] Es war unter der Verwaltung des Albinus in Palästina eine solche Corruption eingerissen, daß es der antirömischen Partei ein Leichtes war, ihre Plane zu verfolgen. „Die Kühnheit der Neuerungssüchtigen wurde immer verwegener", sagt derselbe Josephus. Als Albinus im Jahre 64 abberufen wurde, ließ er alle Gefängnisse leeren, die eigentlichen Verbrecher hinrichten, die übrigen Gefangenen in Freiheit setzen. „So wurden die Kerker von Gefangenen leer, das Land aber von Räubern voll" (Antt. XX, 9, 5. Vgl. Schürer S. 310 f.).

sich zu verbreiten pflegen, einige Zeit verflossen sein, so daß wir von diesem Standpunkt aus ungefähr zu derselben Zeitbestimmung gelangen, die wir oben auf anderem Wege gefunden.

Wenn dagegen eingewendet werden wollte, daß in unserem Brief von der drohenden Christenverfolgung nicht geredet wird, so können wir diese Einwendung nicht gelten lassen. Die Anweisungen, die diese Christenverfolgung nöthig machte, waren in dem ersten Brief gegeben, und Petrus brauchte sie nicht zu wiederholen. Indirect aber wird doch auch in unserem Briefe die neronische Verfolgung berührt, theils dadurch, daß die Leser ausdrücklich auf den ersten Brief verwiesen werden, von dessen Inhalt nichts zurückgenommen wird, theils durch die Mittheilung über den nahe bevorstehenden Tod des Verfassers.

Diesen Tod aber konnte sich sicher kein Leser als einen natürlichen, sondern nur als einen Martyrertod denken, und damit war Jeder von selbst auf die bevorstehende Verfolgung hingewiesen.

5. Was die Aechtheit des Briefes anlangt, so ist er die neutestamentliche Schrift, gegen welche von jeher am meisten Bedenken obwalteten, und zur Zeit des Eusebius und Hieronymus wurde er in weiten Kreisen geradezu für unächt erklärt (Euseb. h. e. III. 25[1]; Hieron. de vir. ill. c. 1[2]).

Die Erscheinung darf nicht befremden. Der Brief hat so ziemlich alles an sich, woran die Kritik des patristischen Zeitalters Anstoß nehmen konnte. Vor Allem mußte ihm zum Nachtheil gereichen, weil man ihn, obwohl die Adresse so unbestimmt als möglich lautet, doch als für einen jüdischen Leserkreis erlassen glaubte betrachten zu müssen, und zwar theils wegen seiner Verbindung mit dem ersten Petrusbrief, theils weil sich Petrus in der Aufschrift nicht einfach mit diesem Namen benennt, sondern demselben seinen hebräischen Namen Simeon vorausschickt. Deßwegen mußte man ihn in den Kreisen, in welchen man die nicht ad gentes gerichteten Schriften perhorrescirte, aus dem Canon ausschließen, ein Verfahren, für welches den thatsächlichen Beleg das muratorische Fragment bietet, das den zweiten Petrusbrief ebensowenig erwähnt als den ersten; allerdings erhielt sich die verkehrte Anschauung, welche an Juden gerichtete Schriften aus dem Canon ausschloß, nur bis zu Anfang des dritten Jahrhunderts in Geltung, allein für unseren Brief hatte sie doch die Folge, daß er, so lange sie dauerte, von Schriftstellern nicht citirt wurde. Daher fanden die Kritiker des dritten und vierten Jahrhunderts bei ihren Vorgängern keine Beweisstellen für den Gebrauch desselben und konnten somit, wenn sie sich auch gerade nicht für die Unächtheit aussprechen wollten, doch den Läugnern der Aechtheit nicht gehörig entgegentreten. Dazu kam dann noch, daß auch dem Alterthum der Unterschied in der sprachlichen Darstellung, welchen der zweite Petrusbrief gegenüber von dem ersten zeigt, nicht entgehen konnte, und

---

[1] III, 26, 1 (ed. L.): τῶν δὲ ἀντιλεγομένων, γνωρίμων δ' οὖν ὅμως τοῖς πολλοῖς ... ἥ τε Πέτρου δευτέρα ἐπιστολή. III, 3, 1: τὴν δὲ φερομένην δευτέραν οὐκ ἐνδιάθηκον μὲν εἶναι παρειλήφαμεν· ὅμως δὲ πολλοῖς χρήσιμος φανεῖσα μετὰ τῶν ἄλλων ἐσπουδάσθη γραφῶν.

[2] Petrus scripsit duas epistolas ... quarum secunda a plerisque ejus esse negatur propter stili cum priore dissonantiam.

Hieronymus berichtet ausdrücklich, daß jener propter stili cum priori (epistola) dissonantiam von den meisten dem Petrus abgesprochen werde.

Diese Stilverschiedenheit kann nicht in Abrede gezogen werden, allein sie erklärt sich ganz natürlich aus dem Umstande, daß der Hauptkörper des zweiten Petrusbriefs durch eine fremde Arbeit gebildet wird, die der Verfasser zwar mehrfach abändert, aber doch nicht so, daß die ursprüngliche Gestalt derselben wesentlich verändert worden wäre. Da nun vollends eine genaue sprachliche Untersuchung zeigt, daß der zweite Brief in den Partien, die nicht zur Wiedergabe des Judasbriefs dienen, sondern als eigenes Product des Verfassers anzusehen sind, mit dem ersten stilistisch sogar sehr genau zusammenstimmt, so müssen wir von unserem Standpunkte aus gerade das, woran das Alterthum Anstoß nahm, als einen Beweis der Aechtheit betrachten. Die größten Bedenken gegen die Aechtheit des Briefes erregte offenbar der Umstand, daß der zweite Petrusbrief den Brief eines andern Apostels, des Judas, seinem wesentlichen Inhalte nach in sich aufgenommen. Diese Erscheinung wußte man nicht genügend zu erklären. Man machte mit Recht geltend, daß wenn Petrus auch auf Originalität in schriftstellerischer Beziehung keinen Anspruch zu machen habe, er in dieser Beziehung doch keineswegs so niedrig gestanden haben könne, daß er die Arbeit eines Andern fast geradezu habe abschreiben müssen, um etwas zu Stande zu bringen.

Auf der anderen Seite aber vermochte man den eigentlichen Sachverhalt doch nicht zu erkennen, indem man die Zeit vor und nach der Bildung des Canon nicht gehörig unterschied. Man konnte sich, nachdem der Canon feststand, nicht mehr klar machen, wie eine Schrift, die eben durch Aufnahme in den Canon die Bedeutung einer allgemeinen Norm für die gesammte Christenheit bekommen hatte, der Bestätigung durch einen Andern, wenn dieser auch Petrus war, habe bedürfen können. Alle diese Gründe zusammen bewirkten, daß man den zweiten Petrusbrief in gelehrten Kreisen schon in der alten Zeit mit dem größten Mißtrauen betrachtete.

Wenn er sich nun aber dessenungeachtet, wie von Eusebius und Hieronymus ausdrücklich bezeugt wird, und sich auch aus der Benützung desselben durch Kirchenväter von Clemens Alexandrinus an nachweisen läßt [1], doch im Gebrauch der Kirche erhielt, so liegt in dieser Thatsache der triftigste Grund für seine Aechtheit. Er muß eine sichere traditionelle Grundlage gehabt haben, wenn er sich gegenüber den Einwendungen, zu welchen er Anlaß gab, zu erhalten vermochte, und man kann mit Recht behaupten, daß kein Fälscher seiner Schrift eine Einrichtung gegeben hätte, von der er bei einigem Nachdenken voraussehen mußte, daß sie jene Einwendungen hervorrufen würde.

---

[1] Bei Justin, Clemens Rom. und Theophilus finden sich bereits, freilich mitunter zweifelhafte, Spuren der Benützung. Eusebius führt aus den Hypotypoſen des Clemens an (VI, 14, 1): μηδὲ τὰς ἀντιλεγομένας παρελθών, τὴν Ἰούδα λέγω καὶ τὰς λοιπὰς καθολικὰς ἐπιστολάς und führt dann fort: τήν τε Βαρνάβα καὶ Πέτρου λεγομένην ἀποκάλυψιν. Origenes (bei Euſ. VI, 25, 8): Πέτρος δὲ ... μίαν ἐπιστολὴν ὁμολογουμένην καταλέλοιπεν, ἔστω δὲ καὶ δευτέρα· ἀμφιβάλλεται γάρ. Firmilian von Cäſarea in Kappadocien († 270) ſchreibt (Cypriani ep. 75): adhuc etiam infamans Petrum et Paulum, beatos apostolos, quasi hoc ipsi tradiderint, qui in epistolis suis haereticos exsecrati sunt, et ut eos evitemus monuerunt.

Für uns liegt die sicherste Gewähr für die Aechtheit des Briefes darin, daß er den Verhältnissen seiner Entstehungszeit genau entspricht, Verhältnissen, wie sie weder vorher, noch nachher eingetreten und zu einer ähnlichen Schrift hätten Veranlassung geben können.

Zehnter Abschnitt.

Die Glaubwürdigkeit der hl. Schrift.

A. Die äußere Glaubwürdigkeit.

§. 57.

Der Begriff des Canons.

Die heiligen Schriften haben für den Christen einen höheren Werth als andere Schriften des christlichen Alterthums, weil sie von Anfang an als Schriften der Apostel und Apostelschüler, die unter Eingebung des heiligen Geistes geschrieben wurden, von der Kirche betrachtet und anerkannt worden sind. Der Inbegriff aller dieser Schriften hieß Canon, die einzelnen Bücher desselben wurden als canonische Schriften bezeichnet. Der Name Canon kommt zuerst bei Origenes in den uns bloß in lateinischer Uebersetzung überlieferten Schriften vor[1], und wird von der Synode zu Laodicea (um 360) im neunundfünfzigsten Canon gebraucht[2]. Zu dieser Zeit galt also das Wort bereits für die solenne Bezeichnung der für göttlich gehaltenen Bücher[3]. Darnach ist es wahrscheinlich, daß der Name κανών, welcher mit πίστεως verbunden als regula fidei schon früher zur Bezeichnung der für die Lehre und das Leben geltenden Norm gebraucht wurde[4], auf das Verzeichniß der Schriften übertragen wurde, welche nach dem auctoritativen Urtheil der Kirche wegen ihres Ursprungs in dieser Beziehung für mustergiltig anzusehen waren[5]. Da

---

[1] Hom. in Jos. II, 1: Denique et in libello quodam, licet in canone non habeatur. Prolog. in Cant. C.: quae in his scripturis, quas canonicas habemus, numquam legimus, in apocryphis tamen inveniuntur.

[2] Ὅτι οὐ δεῖ ἰδιωτικοὺς ψαλμοὺς λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ οὐδὲ ἀκανόνιστα βιβλία, ἀλλὰ μόνα τὰ κανονικὰ τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης.

[3] Athanasius Ep. fest. 39: ἔδοξε κἀμοὶ ... ἄνωθεν ἐξῆς ἐκθέσθαι τὰ κανονιζόμενα καὶ παραδοθέντα πιστευθέντα τε θεῖα εἶναι βιβλία.

[4] Gal. 6, 16.

[5] Credner, Zur Geschichte des Canons 1847 weist (S. 1—68) folgende Bedeutungen nach: ὁ κανὼν ἐκκλησιαστικός, ὁ κ. τῆς ἀληθείας, τῆς πίστεως, ὁ κανὼν (regula disciplinae; γραφαὶ κανόνος). In letzterem Sinn findet er das Wort erst bei Athanasius und erklärt (S. 67): γραφαὶ κανόνες, scripturae legis, γραφαὶ κανονικαὶ sind also scripturae, quae vim legis obtinent; γραφαὶ κανονιζόμεναι scripturae, quae inter vim legis obtinentes referuntur.

deren Zahl eine begrenzte war, so ist diese Bezeichnung auch nach äußeren Gesichtspunkten eine entsprechende, wie ja auch die alexandrinischen Grammatiker[1] sich des Worts für ihre Verzeichnisse der mustergiltigen Schriften in einem bestimmten Gebiet bedient haben[2]. Da aber kein Buch des Neuen Testaments sich selbst als ein canonisches oder inspirirtes bezeichnet[3], so kann nur die vom göttlichen Geiste geleitete Kirche eine untrügliche Entscheidung darüber geben, welche Schriften als canonische zu betrachten sind. Daher kommt es, daß die Ansichten über das Verzeichniß der canonischen Schriften bei Einzelnen so lange schwanken konnten, bis die Kirche auf den Concilien ein endgiltiges Urtheil abgegeben hatte.

§. 58.

Die Grundsätze bei Feststellung des Canons.

Von Anfang an galten die von den Aposteln und Apostelschülern verfaßten Schriften als solche, welchen eine unmittelbare Auctorität zukommt, vor denen Jeder sich beugen muß. Denn über ihre göttliche Sendung konnte man nicht im Zweifel sein[4], diese aber nur auf die mündliche Evangelisation zu beschränken, wäre die reinste Willkür. Kein Bischof, so nahe er auch der apostolischen Zeit stehen mochte, nahm für sein Wort die gleiche Bedeutung in Anspruch, wie die Apostel sie angesprochen und erhalten haben[5]. Darum galten die Schriften der Apostel als die allein mustergiltigen und wurden von den späteren streng unterschieden, wenn auch diese die gleiche Wahrheit enthielten[6]. Nur Schriften von Aposteln oder Apostelschülern können im Canon

---

[1] Quintilian. Institt. X, 1, 54.

[2] Semler und Baur nehmen κανών in diesem speciellen Sinn gleich Verzeichniß mit Bezug auf eine Stelle der Synopsis Athanasii (opp. Tom. II, p. 126): Πᾶσα γραφὴ ἡμῶν Χριστιανῶν θεόπνευστός ἐστι· οὐκ ἀόριστα δὲ, ἀλλὰ μᾶλλον ὡρισμένα καὶ κεκανονισμένα ἔχει τὰ βιβλία und Mangold (Bleek S. 735 Anm.) fügt noch eine echte Stelle aus der epistola festalis hinzu, aus welcher auch ihm hervorzugehen scheint, daß Canon nach dem Umfang des Alten Testaments ursprünglich die Zahl 22 als die Normalzahl für die inspirirten Schriften bezeichnete. Anfänglich hätte also κανών die festbestimmte Normalzahl für die Bestandtheile der θεόπνευστος γραφή, später das nach dieser Normalzahl angelegte und erweiterte Verzeichniß bezeichnet. Vgl. Reithmayr S. 57, der aber zwischen dieser Erklärung des Sinnes und der Bedeutung des Wortes (regula) unterscheidet.

[3] Dagegen hat der hl. Petrus 2 Petr. 3, 16 durch den Zusatz ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφάς die Briefe des hl. Paulus für canonisch erklärt. Ob aber 1 Tim. 5, 18 γραφή auch zu dem folgenden Ausspruch des Herrn zu beziehen und ein geschriebenes Evangelium (Lucä, Kaulen S. 25) vorauszusetzen ist, scheint bei Berücksichtigung von 1 Kor. 9, 14 doch fraglich zu sein.

[4] Matth. 10, 20. Luc. 24, 49. Joh. 14, 16 ff. Apostelg. 2, 16. 1 Kor. 2, 10. Ephes. 3, 5 f. 4, 11 ff. 1 Petr. 1, 12. 1 Thess. 2, 13 u. s. w. Vgl. Reithmayr S. 144 ff.

[5] Polycarpus ad Phil. c. 3: οὔτε ἐγὼ οὔτε ἄλλος ὅμοιος ἐμοὶ δύναται κατακολουθῆσαι τῇ σοφίᾳ τοῦ μακαρίου καὶ ἐνδόξου Παύλου, ὃς γενόμενος ἐν ὑμῖν ... ἐδίδαξεν ἀκριβῶς καὶ βεβαίως τὸν περὶ ἀληθείας λόγον· ὃς καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολὰς, εἰς ἃς ἐὰν ἐγκύπτητε, δυνηθήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν. Ignatius ad Tralles c. 3.

[6] August. de gr. Chr. c. 43. c. Faust. XI, 5: Distincta est a posteriorum libris excellentia canonicae auctoritatis veteris et novi Testamenti, quae apostolorum

Platz haben[1] und um ja keinen Verdacht aufkommen zu lassen, als ob andere als von den Aposteln selbst autorisirte Schriften in den Canon aufgenommen worden seien, glaubte man ohne weiteres die beiden Apostelschüler in unmittelbare Abhängigkeit von den Aposteln stellen zu sollen[2]. Glaubten auch einzelne Gelehrte[3] bei den nicht allgemein recipirten Büchern das Ansehen derselben unabhängig von der Frage nach dem Verfasser festhalten zu können, so hat in der Kirche doch das apostolische Ansehen, welches denselben zur Seite stand, für die Canonicität den Ausschlag gegeben[4]. Die Kirche bezeugt nur, was seinem Ursprung nach für canonisch zu halten sei, aber sie gibt ihm durch ihr Zeugniß nicht erst die canonische Auctorität[5].

Das entscheidende Moment bei dieser Festsetzung und Sammlung des Canons war aber die Tradition. Diese ist jedoch nicht als eine unwillkürlich entstandene und uncontrolirte Ueberlieferung, wie solche bei Fortpflanzung von volksthümlichen Erzählungen und Märchen stattfindet, zu betrachten, wenn auch eine derartige, neben der kirchlichen Tradition hergehende Ueberlieferung durch die Apokryphen bezeugt ist, sondern sie ist als eine von dem Herrn selbst angeordnete und von den kirchlichen Behörden controlirte Fortpflanzung des überlieferten Glaubens und der anvertrauten Schriften anzusehen[6]. Bei der

---

confirmata temporibus... In opusculis autem posteriorum ... etiamsi in quibuscunque eorum invenitur eadem veritas, longe tamen impar est auctoritas. Cont. Crescon. Donat. II, 39: Nos enim nullam Cypriano facimus injuriam, cum ejus quaslibet literas a canonica scripturarum auctoritate distinguimus.

[1] Tertullian. c. Marc. IV, 2: Constituimus inprimis, evangelicum instrumentum apostolos auctores habere, quibus hoc munus evangelii promulgandi ab ipso Domino sit impositum; si et apostolicos, non tamen solos, sed cum apostolis et post apostolos, quoniam praedicatio discipulorum suspecta fieri posset de gloriae studio, si non adsistat illi auctoritas magistrorum.

[2] Tertullian. l. c. c. 5: Licet et Marcus quod edidit, Petri affirmetur; nam et Lucae digestum Paulo adscribere solent. Vgl. die früher angeführten Stellen und Credner, Beiträge zur Einleitung u. s. w. 1832. S. 84 ff. 106 f.

[3] Z. B. Origenes, Eusebius, theilweise auch Hieronymus (ep. ad Dard.): nihil interesse cujus sit (epistola ad Hebraeos), quum ecclesiastici viri sit et quotidie ecclesiarum lectione celebretur.

[4] Hieronymus (ep. ad Philem.): Qui germanae auctoritatis eam esse defendunt, dicunt, nunquam in toto orbe a cunctis ecclesiis fuisse susceptam nisi Pauli apostoli crederetur.

[5] Augustinus (ep. 82 n. 7 ad Hieron.): Ut veritas divinarum scripturarum ad nostram fidem aedificandam memoriae commendata, non a quibuslibet, sed ab ipsis apostolis, ac per hoc in canonicum auctoritatis culmen recepta, ex omni parte verax atque indubitanda persistat.

[6] Justin (Apol. I, c. 67) berichtet, daß am Sonntag eine Zusammenkunft aller von der Stadt und dem Land stattfinde, bei welcher die Denkschriften der Apostel oder die Schriften der Propheten vorgelesen werden. Dieß war auch nach Tertullian (Apolog. 39) eine allgemeine christliche Sitte und gab eine gute Controle für die Erhaltung der heiligen Schriften. Bekannt sind die Aussprüche des hl. Augustinus (c. Faust. XVIII, 2): Cum coepero Matthaei evangelium recitare apostoli ... continuo dices (Faustus), illam narrationem non esse Matthaei, quam Matthaei esse dicit universa ecclesia, ab apostolicis sedibus usque ad praesentes episcopos certa successione perducta und (cont. epist. Manich. c. 6): Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas.

weiteren Verbreitung des Christenthums entstand in jeder neu gegründeten Kirche wieder eine Controle für das Ueberlieferte und da das Christenthum bald Gegenstand allgemeiner Befehdung wurde, so würde von Seiten der Feinde eine Aenderung in diesem Punkte gewiß nicht unbeachtet geblieben sein. Schon in den apostolischen Briefen finden wir mehrfache Vorsichtsmaßregeln verzeichnet, welche allenfallsigen Fälschungen und Unterschiebungen möglichst vorbeugen sollten. So wurden z. B. die Schriften, weil sie dictirt wurden, mit der eigenhändigen Unterschrift des Briefstellers versehen (1 Kor. 16, 21; Kol. 4, 18) und auf die Beschaffenheit derselben besonders aufmerksam gemacht (2 Thess. 3, 17) und der Charakter der Schriftzüge hervorgehoben (Galat. 6, 11). Schreiber oder Empfänger werden ausdrücklich genannt (Röm. 16, 22; 1 Petr. 5, 12; Röm. 16, 17; Eph. 6, 22; Phil. 2, 25). Paulus schickte seine Briefe durch eigene Abgesandte an die betreffenden Gemeinden oder Personen, wie auch die Apostel in Jerusalem den Beschluß durch eine gewählte Deputation nach Antiochien überbringen ließen. Beim vierten Evangelium ist es wenigstens wahrscheinlich, daß der erste Johannesbrief ein Begleitschreiben zu dessen Einführung in die Gemeinden war; es wird angeordnet, daß eine Schrift allen Gläubigen vorgelesen (1 Thess. 5, 27), einer andern Gemeinde mitgetheilt werde (Kol. 4, 16), oder sie wurde durch die Aufschrift schon für einen großen Kreis bestimmt (1 Kor. 1, 1. 2; 2 Kor. 1, 1 ff. Phil. 1, 1), ja eine der spätesten Schriften des Neuen Testaments, die Apokalypse, enthält am Schluß (22, 18. 19) eine schwere Verwünschung gegen denjenigen ausgesprochen, welcher etwas zum Buch hinzu oder davon wegthun würde. Diese Maßregeln zeigen, wie viel Sorgfalt und Vorsicht man gleich von Anfang an anwandte, um die Authentie und Integrität der betreffenden Schriften zu sichern, und wenn wir diese Maßregeln in der größeren Anzahl der neutestamentlichen Schriften, und zwar schon in solchen, welche wie der Thessalonicherbrief ihrem Ursprunge nach zu den ältesten gehören, bemerkt finden, so dürfen wir mit aller Sicherheit voraussetzen, daß dieselben auch bei den Schriften nicht unterlassen wurden, welche wie die historischen die Aufnahme solcher Bemerkungen in den Text nicht zuließen, und deßhalb von denselben auch nichts enthalten. War man also in den Kreisen, für welche die neutestamentlichen Schriften zunächst bestimmt waren, über den Ursprung derselben durch die getroffenen Maßregeln auf das Genaueste unterrichtet, so versteht es sich von selbst, daß man bei Uebersendung von Abschriften an andere Gemeinden dieselben Maßregeln treffen mußte, um auch diesen die gleiche Garantie zu geben. Solche Gewährschaften mochten wohl vorzüglich in besonderen Begleitschreiben bestehen. Denn zeigt die Einrichtung der literae commendatitiae schon, wie vorsichtig man gegen Fremde war, so kann man daraus schließen, daß man gegen Schriften, welche zur Vorlesung beim Gottesdienst bestimmt waren, nicht weniger behutsam verfuhr. Außerdem beweist der seiner Entstehungszeit nach dem apostolischen Zeitalter nahe stehende und von einem Apostelschüler herrührende Brief des Polykarp, daß man selbst zu Schriften von untergeordneter Bedeutung ein solches Begleitschreiben für nothwendig hielt, da dieser Brief hauptsächlich den Zweck hat, als ein solches Begleitschreiben zu einer Sammlung von Briefen des hl. Ignatius, welche von Smyrna an die Philipper geschickt wurde, zu

dienen[1]. Außer dem Begleitschreiben mußte je auch die Person des Ueberbringers Garantie gewähren. Denn dazu pflegte man, wie aus dem eben erwähnten Brief des Polykarp hervorgeht, nur angesehene, in der Gemeinde wohlbekannte Männer, in der Regel Diakonen, zu wählen. Später bot auch der fortwährende eifrige Verkehr der Christengemeinden unter einander, welchen selbst der Heide Lucian bezeugt, immer Mittel dar, in Bezug auf den Besitz heiliger Schriften gegenseitig eine Controle auszuüben, Mittel, welche namentlich von Beginn des zweiten Jahrhunderts an im höchsten Grad wirksam sein mußten[2].

Bei diesem Sachverhalt war es nicht möglich, daß eine unächte, unterschobene Schrift als canonische bei Christen in Gebrauch kam, welche unter den Augen eines Bischofs standen. Nur das konnte eintreten, daß eine ächte Schrift zu einzelnen Gemeinden entweder gar nicht gelangte, oder wenn man mit derselben bekannt wurde, als nicht mit den gehörigen Garantien versehen den andern gehörig beglaubigten entweder gar nicht angereiht, oder doch mißtrauisch betrachtet wurde. Beides läßt sich auch historisch beweisen. Es ist nur Ein Fall bekannt, daß ein neutestamentliches Apokryphum, das sogen. evangelium Petri, von Rechtgläubigen als ächt angenommen wurde. Dieß geschah aber nicht am Sitz eines Bischofs, sondern in der abgelegenen Parochie Rhossos in Cilicien, und hörte auf, sobald der Bischof Serapion mit Berufung darauf, daß die Ueberlieferung ein solches Evangelium nicht kenne, einschritt und dasselbe verbot[3]. Umgekehrt wurde der Hebräerbrief in der römischen Kirche lange nicht anerkannt, weil er, obgleich in Rom geschrieben, wie es scheint, wegen der inzwischen ausgebrochenen Verfolgung unter Nero der dortigen Gemeinde nicht in der gewöhnlichen authentischen Weise mitgetheilt werden konnte und dieselbe somit später außer Stand war, mit ihrem Zeugniß für ihn einzutreten. Aehnlich verhielt es sich mit einigen anderen Schriften, be-

---

[1] Ad Phil. c. 13, bei Eus. III, 37, 15: ἐγράψατέ μοι καὶ ὑμεῖς καὶ Ἰγνάτιος, ἵν' ἐάν τις ἀπέρχηται εἰς Συρίαν καὶ τὰ παρ' ὑμῶν ἀποκομίσῃ γράμματα· ὅπερ ποιήσω, ἐὰν λάβω καιρὸν εὔθετον, εἴτ' ἐγὼ, εἴτε ὃν πέμπω πρεσβεύσοντα καὶ περὶ ὑμῶν· τὰς ἐπιστολὰς Ἰγνατίου τὰς πεμφθείσας ἡμῖν ὑπ' αὐτοῦ καὶ ἄλλας ὅσας εἴχομεν παρ' ἡμῖν ἐπέμψαμεν ὑμῖν καθὼς ἐνετείλασθε, αἵτινες ὑποτεταγμέναι εἰσὶ τῇ ἐπιστολῇ ταύτῃ.

[2] Tertullian (de praescr. c. 21): Communicamus cum ecclesiis apostolicis, quod nulla doctrinae diversitas: hoc est testimonium veritatis (c. 36): Si Italiae adjaces habes Romam, unde nobis (sc. Africanis) quoque auctoritas praesto est... Videamus, quid didicerit, quid docuerit, quid cum Africanis quoque ecclesiis contessaverit... Percurre ecclesias apostolicas apud quas ipsae adhuc cathedrae apostolorum suis locis praesidentur, apud quas authenticae literae eorum recitantur. Wenn Tertullian daher wie Irenäus (adv. haer. III, 12) und Hippolyt (philos. p. 259) den Häretikern (Valentinus) vorwirft (de praesc. 38. 17), daß sie nicht das ganze instrumentum oder doch einzelne Schriften nicht vollständig annehmen, so folgt daraus nicht, daß sie irrthümlicher Weise einen geschlossenen oder doch sich bildenden Canon in älterer Zeit angenommen haben (Reuß II, 13), sondern daß sie von den in ihren Kirchen recipirten Schriften ausgiengen. Es stand also dem einzelnen Lehrer nicht frei, die Schriften für canonisch oder uncanonisch zu halten, sondern dieß konnte nur denjenigen Büchern gegenüber der Fall sein, über welche bei den betreffenden Kirchen keine sichere Tradition vorhanden war.

[3] Eus. VI, 12, 3: ἡμεῖς γὰρ, ἀδελφοὶ, καὶ Πέτρον καὶ τοὺς ἄλλους ἀποστόλους ἀποδεχόμεθα ὡς Χριστὸν, τὰ δὲ ὀνόματα αὐτῶν ψευδεπίγραφα ὡς ἔμπειροι παραιτούμεθα, γινώσκοντες ὅτι τὰ τοιαῦτα οὐ παρελάβομεν.

sonders mit den meisten katholischen Briefen, welche namentlich im Abendland früher weniger bekannt waren und deßhalb auch länger brauchten, bis sie allgemein recipirt wurden [1]. Diese Fälle sind Ausnahmen und als solche ganz geeignet, die allgemeine Regel, welche wir oben aufgestellt, zu bestätigen. Daher ist es nicht zu verwundern, wenn sich die Bestreiter der Häretiker aus dem zweiten und dritten Jahrhundert, ein Irenäus, Clemens Alexandrinus, Tertullian, Origenes [2] u. s. w. gegen die von ihnen in Umlauf gesetzten, verfälschten oder erdichteten Schriften, deren Ursprung sie auf die Apostel zurückführten, auf die in ununterbrochener Succession der Bischöfe von der apostolischen Zeit an bewahrte Ueberlieferung beriefen. Allerdings führen sie den Häretikern gegenüber auch noch andere Beweisgründe an, allein bei sorgfältiger Prüfung derselben bemerkt man leicht, daß sie denselben für ihre eigene Ueberzeugung nur untergeordnete Bedeutung beimaßen und diese ausschließlich auf die kirchliche Ueberlieferung basirten. Auch sonst bemerken wir bei Schriftstellern aus den ersten drei Jahrhunderten nicht, daß sie ihre Ueberzeugung von der Canonicität der neutestamentlichen Schriften auf etwas Anderes gegründet hätten als auf die kirchliche Ueberlieferung, und man muß deßhalb annehmen, daß dieß überhaupt in der Kirche der Fall gewesen ist. Wohl prüfte man Bücher, welche von Häretikern unter apostolischen Namen verbreitet wurden, auch am Glaubensbewußtsein der Kirche, wenn sie demselben nicht entsprachen [3], oder erhob wie bei der Apokalypse Bedenken gegen ächte Schriften, wenn sie von Häretikern zu ihren Zwecken mißbraucht wurden, keineswegs aber fand das Umgekehrte statt, daß man auf die bloße Uebereinstimmung mit dem Glaubensbewußtsein hin ein Buch als canonisch angenommen hätte, das nicht durch eine Ueberlieferung als ein solches bezeugt gewesen wäre. Dieß beweist am besten die Behandlung einer Anzahl von Apokryphen, welche nicht von Häretikern ausgingen und auch nichts dem Glauben Widersprechendes enthielten. Trotzdem war man weit entfernt, sie den canonischen Büchern in Beziehung auf Authenticität gleichzustellen [4], obwohl

---

[1] Vgl. Kaulen, Einleitung S. 28.

[2] Irenäus (adv. haer. III, 4, 1): Quid enim, et si de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus apostoli conversati sunt et ab eis de praesenti quaestione sumere, quod certum et liquidum est? Tertullian (de praesc. c. 19): Quibus competat fides ipsa, cujus sint scripturae, a quo, per quos et quando et quibus sit tradita disciplina, qua fiunt christiani. Ubi enim apparuerit esse veritatem disciplinae et fidei christianae, illic erit veritas scripturarum et expositionum et omnium traditionum christianarum. Vgl. Reithmayr S. 50 ff.

[3] Irenäus (adv. haer. III, 11, 9): Valentiniani in tantum processerunt audaciae, ut quod ab his non olim conscriptum est, veritatis evangelium titulent, in nihilo conveniens apostolorum evangeliis, ut nec evangelium quidem apud illos sine blasphemia sit. Si enim, quod ab eis profertur, veritatis est evangelium, dissimile autem hoc illis, quae ab apostolis tradita sunt: qui volunt possunt dicere ... jam non esse id, quod ab apostolis traditum est veritatis evangelium.

[4] Augustinus (c. Faust. XI, 2): vel de iis (libris), qui appellantur apocryphi ..., quia nulla testificationis luce declarati, de nescio quo secreto, nescio quorum praesumptione prolati sunt. Es liegt also das Motiv zur Sammlung des neutestamentlichen Canons nicht in der Consolidirung der altkatholischen Kirche (Mangold-Bleek S. 744.

bisweilen solche zu erbaulichen Zwecken benützt wurden. Doch sprechen sich die Väter auch gegen diesen Gebrauch ganz entschieden aus [1], und verwahren sich gegen die Folgerungen, welche man aus der Benützung einzelner Apokryphen ziehen wollte [2].

§. 59.

Die Entstehung des Canons.

Indem die einzelnen Kirchen nach den vorhin bezeichneten Grundsätzen verfuhren, mußte sich allmählich eine Sammlung beglaubigter canonischer Schriften bilden, die bald kleiner bald größer war, je nachdem die einzelne Kirche in engerem oder weiterem Verkehr mit denjenigen Kirchen stand, welche die Schriften aus den Händen der Apostel empfangen hatten [3]. Die erste Spur einer Sammlung finden wir 2 Petr. 3, 15. 16 [4], und wenn wir die freilich nicht immer wörtlichen Citate der apostolischen Väter berücksichtigen, so läßt sich wohl sagen, daß ihnen schon zehn paulinische und drei katholische Briefe bekannt waren, zu denen Hug [5] aus den Werken der Häretiker noch andere nachgewiesen hat. Aber auch die Evangelien wurden bald in die Sammlung aufgenommen, wenn auch ihre etwas späte Verbreitung [6] durch die Verhältnisse geboten war. Denn eine vorhandene Evangelienschrift außerhalb des Kreises, für den sie ursprünglich bestimmt war, zu verbreiten, konnte kein Christ sich für befugt erachten. Daher erklärt sich auch die uns so seltsam vorkommende Erscheinung, daß obwohl zwei Evangelien der Entstehungszeit nach älter sind als sämmtliche apostolische Briefe, jene in diesen nirgends benützt oder auch nur erwähnt sind. Sonach müssen wir uns hüten, aus dem Umstande, daß für einen bestimmten Kreis der Kirche die Existenz einer

---

Anm.), welche in einem mittleren Durchschnitt der Lehre aller Apostel den Inhalt einer neuen an sie ergangenen Offenbarung zusammenfaßte mit Ausschluß aller Parteischriften, welche die Linie des katholischen Glaubens nicht einhalten, sondern dieses Kriterium galt nur solchen Schriften gegenüber, welche durch die Tradition nicht gehörig legitimirt waren.

[1] Constit. ap. c. 59. Cyrill von Jerusalem. Catech. IV, n. 33. 35. Basilius (II, p. 212). Hieronymus (ep. ad Laet. 107): Caveat omnia apocrypha; sed si quando ea non ad dogmatum veritatem, sed ad signorum reverentiam legere voluerit, sciat eorum non esse, quorum titulis praenotantur.

[2] Origenes, prol. in cant. (III, p. 36): ne sic quidem locus apocryphis dandus est; non enim transeundi sunt termini, quos statuerunt patres nostri.

[3] „Der fortgesetzte Gebrauch solcher Briefe in der Gemeinde ist die Grundlage ihrer Sammlung und der Bildung des Canons von dieser Seite." Weizsäcker, Jahrb. f. deutsche Theol. 1876. S. 493.

[4] Außerdem kann man noch auf 1 Tim. 5, 18 und 4, 13 hinweisen. Vgl. Holtzmann, Zeitsch. f. wissenschaftl. Theol. 1877. S. 390.

[5] I, 36 ff.

[6] Barnabas I, 4. 14 ist Matthäus 22, 14 mit der Formel ὡς γέγραπται citirt. „Es erhellt somit, daß zur Zeit unseres Briefstellers bereits gottesdienstliche Lectionen aus dem Matthäusevangelium stattfanden und man auf dieses als auf eine γραφή sich berief." Holtzmann l. c. S. 392. Harnack bemerkt dazu: „Sed caveas, ne temere e γέγραπται illo conicias, Barnabam nostrum scripta evangelica tanti aestimasse, quanti V. T. libros." Patrum Apost. Opera I, p. 17. Anm. 14.

Evangelienschrift nachgewiesen werden kann, den Schluß zu ziehen, dieselbe sei der ganzen Kirche bekannt gewesen, wir müssen vielmehr annehmen, daß die Verbreitung einer solchen Schrift, soweit sie von Christen abhing, in die engsten Grenzen eingeschränkt wurde, und daß über diese Grenzen hinaus von derselben nicht einmal die Rede sein durfte [1]. Doch macht schon Ignatius die Unterscheidung zwischen εὐαγγέλιον und ἀπόστολοι, welche als Sammlung des Neuen Testaments dem Gesetz und den Propheten an die Seite gestellt werden [2]. Justin citirt zwar vorzüglich das Matthäusevangelium, aber auch die andern, das Johannesevangelium nicht ausgenommen, sind ihm nicht unbekannt, und wenn er allgemein von ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων oder εὐαγγέλια spricht, so wird man darin wohl eine Sammlung der Evangelien erkennen dürfen. Theophilus von Antiochien (169) hat bereits einen Commentar über sämmtliche vier Evangelien geschrieben [3], was die schon feststehende Anerkennung derselben voraussetzt. Für das Johannesevangelium hat er uns außerdem noch ein specielles Zeugniß hinterlassen [4]. Von da an aber finden wir in den Schriften der Kirchenväter aus den verschiedensten Gegenden Verzeichnisse der heiligen Schriften, welche den Bestand des jeweiligen Canons am besten erkennen lassen, und deßhalb einen höheren Werth beanspruchen, weil diese Schriftsteller nicht bloß ihre persönliche Ansicht, sondern auch die Tradition und Ueberzeugung ihrer Kirchen aussprechen, wenn auch immer zu beachten ist, daß ihre Angaben nicht auf unmittelbaren Entscheidungen der Kirche beruhen [5].

Um mit der römischen Kirche zu beginnen, so haben wir vor Allem an den sogen. Muratorischen Canon zu erinnern. Dieser ist in einem lateinischen Codex aus dem neunten Jahrhundert enthalten, den Muratori in der ambrosianischen Bibliothek zu Mailand gefunden hat. In seinen Antiquitates Italicae medii aevi 1740 (3, 854) hat er aus demselben ein Bruchstück über die heilige Schrift des Neuen Testaments veröffentlicht, das, weil ihm Anfang und Ende fehlt, Muratorisches Fragment genannt wird. Es ist nach einer Be-

---

[1] Aberle, Q.-S. 1869. S. 79.

[2] Ad Phil. 5, 1 (ad Smyrn. 5, 7). Zahn (Ignatius von Antiochien, Gotha 1873. S. 430 f. Ignatii et Polycarpi epistulae. Patr. apost. opp. fasc. II. p. 74) ist jedoch der Ansicht, daß hier Evangelium kein geschriebenes Buch bedeute. Ueber die Verbreitung der heiligen Schriften berichtet Eusebius (III, 38, 3): καὶ γὰρ δὴ πλεῖστοι τῶν κατὰ τότε μαθητῶν σφοδροτέρῳ φιλοσοφίας ἔρωτι πρὸς τοῦ θείου λόγου τὴν ψυχὴν πλαττόμενοι τὴν σωτήριον πρότερον ἀπεπλήρουν παρακέλευσιν, ἐνδέεσιν νέμοντες τὰς οὐσίας, ἔπειτα δὲ ἀποδημίας στελλόμενοι ἔργον ἐπετέλουν εὐαγγελιστῶν, τοῖς ἔτι πάμπαν ἀνηκόοις τοῦ τῆς πίστεως λόγου κηρύττειν τὸν Χριστὸν φιλοτιμούμενοι καὶ τὴν τῶν εὐαγγελίων παραδιδόναι γραφήν. Vgl. S. 19.

[3] Hieronymus (ep. 151 ad Algas.): Theophilus ... qui quatuor evangelistarum in unum opus dicta compingens ingenii sui nobis monumenta reliquit.

[4] Ad Autolyc. II, 22: ὅθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἅγιαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει· ἐν ἀρχῇ κτλ.

[5] Deßhalb bemerkt Aberle: Wenn sich vor dieser Zeit (Synode von Hippo) Verzeichnisse von neutestamentlichen Büchern finden, so verdienen sie den Namen Canon nicht, wie sie ihn denn auch nicht beanspruchen und es kann nur irre führen, wenn in neueren Einleitungsschriften so vielfach von einem Canon des Marcion, einem Canon des zweiten, dritten, vierten Jahrhunderts, ja sogar von einem Canon einzelner Kirchen während dieser Zeit gesprochen wird. Vgl. auch Reuß II, 27. Credner, Gesch. des Canon S. 1 ff.

merkung über Pio episcopo sedente cathedra urbis in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts geschrieben, und enthält aller Wahrscheinlichkeit nach den Canon der römischen, beziehungsweise der abendländischen Kirche. Zwar ist der Text sehr defect, aber doch ist soviel daraus zu entnehmen, daß die vier Evangelien, die Apostelgeschichte und dreizehn Briefe Pauli anerkannt waren. Der erste Brief des Johannes ist unmittelbar dem Evangelium desselben angereiht, und die beiden andern sind der wahrscheinlichen Lesart nach später mit dem Judasbrief erwähnt. Den Hebräerbrief wollen Einige in der epistula ad Alexandrinos erkennen und die Apokalypse des Johannes ist wenigstens genannt. Doch bleibt es zweifelhaft, ob sie nicht als bestritten bezeichnet und vielleicht die beiden Briefe Petri an dieser Stelle angeführt werden[1]. Es fehlen also im römischen Canon dieser Zeit der Hebräerbrief, die Briefe Petri und der Brief Jacobi, was mit Ausnahme des ersten Petrusbriefes mit dem übereinstimmt, was bei den einzelnen Schriften aus den Zeugnissen der lateinischen Väter angeführt worden ist.

Daran können wir zugleich den Canon der übrigen abendländischen Kirchen anreihen, den des Irenäus, der auch Zeuge für Kleinasien ist, und den der afrikanischen Kirche.

Irenäus ist vor Allem ein ganz entschiedener Zeuge für die Vierzahl der Evangelien, die ihm so fest steht, daß er sie aus metaphysischen Gründen herzuleiten sucht[2]. Als weitere Bestandtheile des Canons reiht er die Apostelgeschichte und die paulinischen Briefe an. Auch den Hebräerbrief hat Irenäus anerkannt, wenn er ihn auch nicht dem Paulus zuzuschreiben scheint[3]. Die Briefe und Apokalypse des Johannes gelten ihm gleichfalls für heilige Schriften, und den Jacobusbrief citirt er wenigstens einmal. Nur den Judas- und zweiten Petrusbrief scheint er nicht gekannt zu haben.

Für die afrikanische Kirche spricht das Neue Testament des Tertullian[4], der, ohne ein eigenes Verzeichniß zu geben, diesem Gegenstand eine große Aufmerksamkeit gewidmet hat. Er hat ein evangelicum instrumentum in den vier Evangelien und die apostolica instrumenta, nämlich die Apostelgeschichte und dreizehn Paulusbriefe, das instrumentum Joannis, zu dem die Apokalypse und der erste Johannesbrief zählen, und außerdem einen apostolicorum instrumentorum appendix, welcher den ersten Petrusbrief (epistula Petri

---

[1] Vgl. Hesse, Das Muratorische Fragment, neu untersucht und erklärt 1873. Hilgenfeld, Einleitung S. 88 ff.

[2] Ἐπειδὴ τέσσαρα κλίματα τοῦ κόσμου, ἐν ᾧ ἐσμὲν, εἰσὶ καὶ τέσσαρα καθολικὰ πνεύματα, κατέσπαρται δὲ ἡ ἐκκλησία ἐπὶ πάσης τῆς γῆς, στύλος δὲ καὶ στήριγμα ἐκκλησίας τὸ εὐαγγέλιον καὶ πνεῦμα ζωῆς· εἰκότως τέσσαρας ἔχειν αὐτὴν στύλους, πανταχόθεν πνέοντας τὴν ἀφθαρσίαν καὶ ἀναζωπυροῦντας τοὺς ἀνθρώπους· ἐξ ὧν φανερὸν, ὅτι ὁ τῶν ἁπάντων τεχνίτης λόγος, ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβὶμ καὶ κατέχων τὰ πάντα, φανερωθεὶς τοῖς ἀνθρώποις ἔδωκεν τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον, ἑνὶ δὲ πνεύματι συνεχόμενον (adv. haer. III, 11, 8).

[3] Eus. V, 29: Καὶ βιβλίον τι διαλέξεων διαφόρων, ἐν ᾧ τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς καὶ τῆς λεγομένης Σολομῶνος σοφίας μνημονεύει, ῥητά τινα ἐξ αὐτῶν παραθέμενος. Dagegen sagt Stephanus Gobarus (Photius, Biblioth. cod. 232): ὅτι Ἱππόλυτος καὶ Εἰρηναῖος τὴν πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολὴν Παύλου οὐκ ἐκείνου εἶναί φασιν.

[4] Rönsch, Das Neue Testament Tertullians 1871.

ad Ponticos), den Hebräer- (Barnabae titulus ad Hebraeos) und den Judasbrief enthält. Ein Zeugniß für dieselbe Kirche bietet auch der codex Claromontanus[1] aus dem dritten Jahrhundert. Er umfaßt sämmtliche neutestamentliche Schriften, nur hat er an der Stelle des Hebräerbriefes eine epistula Barnabae; da aber die Zahl der Stichen genau der des Hebräerbriefes entspricht, so kann man um so weniger darüber im Zweifel sein, als auch Tertullian denselben dem Barnabas zuschreibt. Nur stehen am Schlusse dieses Canons immer noch der Pastor, actus Pauli und revelatio Petri.

Für den Canon der antiochenischen Kirche ist die syrische Uebersetzung (Peschito) aus dem zweiten Jahrhundert beinahe die einzige Quelle. Sie enthält die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, den Brief des Jacobus, den ersten Brief des Petrus und Johannes und vierzehn Briefe Pauli. Die fehlenden fünf Schriften wurden erst später, wahrscheinlich im sechsten Jahrhundert, aufgenommen. Doch hat Ephräm sie nicht nur gekannt, sondern wahrscheinlich schon in einer kirchlich gebrauchten Uebersetzung vorgefunden[2].

Die alexandrinische Kirche ist von Anfang an durch eine große Zahl von Gelehrten vertreten, welche zur Förderung der biblischen Kritik viel beigetragen haben. Es wurden alle Schriften des Neuen Testaments von ihnen benützt, aber doch kann man daraus nicht sicher abnehmen, ob auch sämmtliche kirchlich als canonische betrachtet wurden, zumal da Clemens von Alexandrien noch einige Schriften aufzählt, welche keinen canonischen Charakter haben (Brief des Barnabas und die Apokalypse des Petrus)[3]. Den kirchlichen Canon hat uns erst Origenes überliefert. Er theilt die Bücher ein in ὁμολογούμενα und ἀμφιβαλλόμενα[4]. Zu den anerkannten Schriften zählt er die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die Paulusbriefe, den ersten Petrus- und Johannesbrief und die Apokalypse; zu den bestrittenen den zweiten Brief Petri und den zweiten und dritten Brief des Johannes. In dem nur lateinisch erhaltenen Commentar stellt er aber auch diese und die beiden andern katholischen Briefe den übrigen Briefen ohne Unterscheidung an die Seite[5], so daß man bei ihm zuerst sämmtliche canonische Schriften verzeichnet findet. Er bietet, wenn wir die Stellen des Eusebius mit dem Commentar vergleichen, einen guten Beweis dafür, daß man bei der Feststellung des Canons von Seite der Kirche nicht nach dogmatischen oder wissenschaftlichen Gesichtspunkten verfuhr, sondern sich einzig von der kirchlichen Tradition leiten ließ. Denn während er dort bei einzelnen Briefen seine Bedenken nicht verschweigt, zeigt er hier, daß er den Canon seiner Kirche geben will[6]. Zwar führt Origenes noch andere Schriften

---

[1] Credner l. c. S. 175. Kaulen S. 30.

[2] Hug I, 300 ff. Thiersch, Versuch zur Herstellung des historischen Standpunktes 1845. S. 428 ff. Kaulen S. 102 f. Hilgenfeld S. 112 f.

[3] Eus. VI, 14, 1. 2.

[4] l. c. VI, 25, 3 sq.

[5] Homil. VII in Jos.: Sacerdotali tuba primus in evangelio suo Matthaeus increpuit... Petrus etiam duabus epistolarum suarum personat tubis, Jacobus quoque et Judas. Addit et nihilominus Joannes tuba canere per epistolas suas et Lucas apostolorum gesta describens. Novissime vero ille (Paulus) veniens ... et in quatuordecim epistolarum suarum fulminans tubis, muros Jericho ... et omnes idololatriae machinas usque ad fundamenta dejecit. Cf. Hom. in Genes. XIII.

[6] Τὸν ἐκκλησιαστικὸν φυλάττων κανόνα. In his omnibus nihil aliud probamus nisi

an, aber er stellt sie nicht etwa zu den ἀμφιβαλλόμενα, sondern zu denjenigen Schriften, welche man nicht zum Beweise des Glaubens, sondern nur zu wissenschaftlichen Zwecken gebrauchen könne, z. B. das Hebräerevangelium[1], das Petrusevangelium, das Buch des Jacobus, das κήρυγμα Πέτρου[2] und die acta Pauli[3]. Auch bei den Schriften der apostolischen Väter ist er manchmal im Zweifel; doch führt er seine Bedenken nur als rein persönliche und wissenschaftliche an[4].

Mit dem Beginn des vierten Jahrhunderts aber drängte die Entwicklung immer mehr zum Abschluß. Man hatte bereits eine weitere Uebersicht über die Tradition der Gesammtkirche, und konnte so die endgiltige Entscheidung der Kirche vorbereiten. Die Nachrichten, welche wir aus dieser Zeit erhalten haben, sind für uns von um so größerer Bedeutung, als wir dieselben nicht bloß als die Ansichten der einzelnen Schriftsteller zu betrachten haben, sondern als das Resultat ihrer Nachforschungen über das, was bei älteren Schriftstellern und in den apostolischen Kirchen von jeher anerkannt worden ist. Die hervorragendste Stelle unter diesen Männern nimmt Eusebius ein. Denn wenn sein Urtheil auch manchmal etwas Befangenheit verräth, wie z. B. bei der Apokalypse, so gibt er im Ganzen doch den objectiven Thatbestand, und setzt uns zudem fast immer in den Stand, seine Quellen zu prüfen. Das Gesammtresultat seiner Untersuchungen über den Canon gibt er III, 26. Er theilt die Schriften des Neuen Testaments im weiteren Sinne ein in solche, welche in der Kirche gebraucht werden, und in solche, welche von den Häretikern unter dem Namen der Apostel aufgebracht worden seien. Auf die letzteren läßt er sich nicht näher ein, sondern nennt nur beispielsweise die Evangelien Petri, des Thomas u. s. w., die Acta des Andreas, Johannes und einzelner Apostel, und findet sie ungereimt und gottlos. Die ersten aber theilt er in folgende drei Classen ein:

1) ὁμολογούμενα, d. h. solche, über deren Aechtheit und Authentie man allgemein einverstanden war, und für die Eusebius den gelehrten Beweis vollständig führt. Zu diesen rechnet er die vier Evangelien, die Apostelgeschichte,

---

quod ecclesia (hom. I. in Luc.): πᾶσα ἡ καινὴ διαθήκη (in Joann. Tom. I. c. 5). Reuß (II, 33) bemerkt zu obiger Stelle: „Die Stelle ist zwar nicht mehr im Original vorhanden, kann aber füglich für echt gelten, zum Beweise, daß damals wie jetzt Kanzel und Katheder verschiedene Maße für die Canonicität haben konnten." Wenn man freilich nur die Katheder über die Canonicität entscheiden ließe, so wäre nicht eine einzige Schrift mehr sicher.

[1] In Joann. II, 6: ἐὰν δὲ προσίεταί τις τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον. In Matth. XV, 14: scriptum est in evangelio quodam, quod dicitur secundum Hebraeos, si tamen placet alicui suscipere illud, non ad auctoritatem, sed ad manifestationem propositae quaestionis.

[2] De princ. praef. c. 8: Si vero quis velit nobis proferre ex eo libello, qui Petri doctrina appellatur.

[3] l. c. I, 2, 3: Unde et recte mihi dictus videtur sermo ille, qui in actibus Pauli scriptus est.

[4] Z. B. beim Clemensbrief de princ. II, 3, 6 in Ezech. VIII, 3; beim Barnabasbrief c. Cels. I, 63; beim Pastor Comm. in ep. ad Rom. Hom. VIII. in Num.: In libello Pastoris, si cui tamen scriptura illa recipienda videtur.

vierzehn Briefe Pauli, den ersten Brief Petri und des Johannes und, wenn man wolle, die Apokalypse.

2) ἀντιλεγόμενα, d. h. solche, in Betreff derer Widerspruch bestand, oder der gelehrte Nachweis nicht vollständig geführt zu sein schien, weßhalb zwar nicht von Seite der Kirche, wohl aber vom Gelehrtenstandpunkte aus Anstände gegen dieselben erhoben wurden. Dazu gehören die fünf übrigen katholischen Briefe.

3) νόθα, d. h. solche, über deren Unächtheit man allgemein einverstanden war, obgleich sie zu erbaulichen Zwecken in der Kirche gebraucht wurden. Dazu rechnet er die acta Pauli, den Hirten des Hermas, die Apokalypse des Petrus, den Brief des Barnabas, die apostolischen Constitutionen und merkwürdiger Weise, wenn man wolle, auch die Apokalypse des Johannes, welche er vorher unter den ὁμολογούμενα aufgezählt hatte, eine Inconsequenz, über die wir uns schon oben ausgesprochen haben [1].

Bemerkenswerth ist außerdem die epistola festalis des Athanasius wegen der Grundsätze, welche er für die Feststellung des Canons geltend macht. In Nachahmung des Proömiums im Lucasevangelium sagt er: Weil einige sich herausgenommen, sich die sogen. Apokryphen beizuordnen, und diese der gottinspirirten Schrift beizumischen, über welche uns volle Gewißheit zu Theil geworden, demgemäß als unsere Väter sie überliefert haben, welche von Anbeginn Augenzeugen und Diener des Worts gewesen sind, so bedünkte es auch mir, nachdem ich mich von vorn an unterrichtet, der Reihe nach auseinander zu setzen die canonisirten und überlieferten und als göttlich angenommenen Bücher [2]. Darauf zählt er sämmtliche Schriften unseres Canons auf. Cyrill von Jerusalem gibt ebenfalls ein authentisches Verzeichniß seiner Kirche, aus welchem nur die Apokalypse ausgeschlossen ist [3], welche auch Gregor von Nazianz übergeht [4].

Im Abendland war die literarische Controverse über die Canonicität der einzelnen Schriften geschlossen. Philastrius und Hieronymus erwähnen nur

---

[1] III, 26: Εὔλογον δ' ἐνταῦθα γενομένους ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰς δηλωθείσας τῆς καινῆς διαθήκης γραφάς· καὶ δὴ τακτέον ἐν πρώτοις τὴν ἁγίαν τῶν εὐαγγελίων τετρακτύν, οἷς ἕπεται ἡ τῶν πράξεων τῶν ἀποστόλων γραφή· μετὰ δὲ αὐτὴν τὰς Παύλου καταλεκτέον ἐπιστολάς, αἷς ἑξῆς τὴν φερομένην Ἰωάννου προτέραν καὶ ὁμοίως τὴν Πέτρου κυρωτέον ἐπιστολήν· ἐπὶ τούτοις τακτέον, εἴγε φανείη, τὴν ἀποκάλυψιν Ἰωάννου, περὶ ἧς τὰ δόξαντα κατὰ καιρὸν ἐκθησόμεθα· καὶ ταῦτα μὲν ἐν ὁμολογουμένοις· τῶν δὲ ἀντιλεγομένων, γνωρίμων δ' οὖν ὅμως τοῖς πολλοῖς, ἡ λεγομένη Ἰακώβου φέρεται καὶ ἡ Ἰούδα, ἥ τε Πέτρου δευτέρα ἐπιστολή, καὶ ἡ ὀνομαζομένη δευτέρα καὶ τρίτη Ἰωάννου, εἴτε τοῦ εὐαγγελιστοῦ τυγχάνουσαι, εἴτε καὶ ἑτέρου ὁμωνύμου ἐκείνῳ· ἐν τοῖς νόθοις κατατετάχθω καὶ τῶν Παύλου πράξεων ἡ γραφὴ, ὅ τε λεγόμενος ποιμὴν, καὶ ἡ ἀποκάλυψις Πέτρου ,.. ἔτι τε, ὡς ἔφην, ἡ Ἰωάννου ἀποκάλυψις, εἰ φανείη, ἣν τινες ἀθετοῦσιν, ὡς ἔφην, ἕτεροι δὲ ἐγκρίνουσι τοῖς ὁμολογουμένοις ... ταῦτα δὲ πάντα τῶν ἀντιλεγομένων ἂν εἴη· ἀναγκαίως δὲ καὶ τούτων ὅμως τὸν κατάλογον πεποιήμεθα, διακρίναντες τάς τε κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν ἀληθεῖς καὶ ἁπλάστους καὶ ἀνωμολογημένας γραφὰς, καὶ τὰς ἄλλως παρὰ ταύτας, οὐκ ἐνδιαθήκους μὲν, ἀλλὰ καὶ ἀντιλεγομένας, ὅμως δὲ παρὰ πλείστοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν γινωσκομένας ... καὶ τὰς ὀνόματι τῶν ἀποστόλων πρὸς τῶν αἱρετικῶν προφερομένας ... ὅθεν οὐδ' ἐν νόθοις αὐτὰ κατατακτέον, ἀλλ' ὡς ἄτοπα πάντη καὶ δυσσεβῆ παραιτητέον. Cf. III, 32. Vgl. S. 125.

[2] Reithmayr S. 83.

[3] Catech. IV, 33.

[4] Carmen 33.

noch eine theilweise Bestreitung des Hebräerbriefs[1] und durch die Bemühungen des hl. Augustinus gelang es, auf den Synoden von Hippo (393) und Karthago (397 und 419) den Canon kirchlich zu fixiren. Die dabei maßgebenden Grundsätze waren die der kirchlichen Tradition[2], welche im § 58 auseinandergesetzt worden sind. Die römische Kirche stimmte diesen Beschlüssen bei, wie aus den Entscheidungen des Papstes Innocenz I. (405)[3] und dem Decretum Gelasii hervorgeht, dessen dritte Recension den kirchlichen Canon enthält[4].

In der griechischen Kirche wurde die Apokalypse noch einige Zeit beanstandet. Die trullanische Synode (692) setzte zwar keinen Canon fest, bezog sich aber auf frühere Verzeichnisse[5].

Das Concil von Trient sanctionirte auf's neue den seit dem vierten Jahrhundert feststehenden Canon[6] und das Vaticanum bezog sich auf das Decret von Trient[7].

Von reformatorischer Seite erwähnen wir bloß das Urtheil Luthers. Er nahm an vier Büchern des Neuen Testamentes Anstoß, an dem Brief an die Hebräer, den Briefen des Jacobus und Judas und an der Apokalypse. Seine Bedenken waren aber weniger historischer als dogmatischer Natur[8]. Die reformirte Kirche kümmerte sich um dieses Urtheil nicht, in der lutherischen Kirche aber galten jene vier Bücher und meistens auch die andern Antilegomenen des Eusebius für Apokryphen im milderen Sinn, bis auch hier wieder ein Umschwung stattfand, der aber in neuerer Zeit einem starken Rückschlag Platz gemacht hat[9].

---

[1] Philastrius (de haer. c. 88) zählt nur 13 paulinische Briefe und übergeht die Apokalypse. Hieronymus (ep. ad Paul.) berichtet: (epistola) ad Hebraeos a plerisque extra numerum ponitur, hält ihn aber selbst für canonisch.

[2] Augustinus (de doct. chr. II, 8): In canonicis autem scripturis ecclesiarum catholicarum quam plurium auctoritatem sequatur; inter quas sane illae sunt, quae apostolicas sedes habere et epistolas accipere meruerunt. Tenebitur igitur hunc modum in scripturis canonicis, ut eas quae ab omnibus accipiuntur ecclesiis catholicis praeponat eis quas quaedam non accipiunt: in iis vero quae non accipiuntur ab omnibus praeponat eas quas plures gravioresque accipiunt eis quas pauciores minorisque auctoritatis ecclesiae tenent. Si autem alias invenerit a pluribus, alias a gravioribus haberi, quamquam hoc facile invenire non possit, aequalis tamen auctoritatis eas habendas puto.

[3] Mansi Coll. Conc. III, 1040.

[4] Die Recensionen tragen die Namen der Päpste Damasus, Gelasius und Hormisdas.

[5] Hefele, Conciliengesch. 2. A. III, 329.

[6] Sess. IV, decr. de can. scr.: Sacrorum vero librorum indicem huic decreto adscribendum censuit, ne cui dubitatio suboriri possit, quinam sint qui ab ipsa synodo suscipiuntur.... Testamenti novi: quatuor evangelia ... quatuordecim epistolae Pauli apostoli... Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit ... a. sit.

[7] Can. II, 4. cap. II.

[8] Von der Apokalypse sagt Luther: Mein Geist kann sich in das Buch nicht schicken, ich bleibe bei den Büchern, die mir Christum hell und rein dargeben (Vorrede zur Apokal.). Bekannt ist sein Urtheil über den Jacobusbrief (Vorrede): „Darum will ich ihn nicht haben in meiner Bibel in der Zahl der rechten Hauptbücher" und (Vorrede 1542): darum ist St. Jacobi eine recht ströherne Epistel gegen sie, denn sie doch keine evangelische Art an ihr hat.

[9] Vgl. Bleek S. 772 ff.

B. Die innere Glaubwürdigkeit.

§. 60.

Die Bedeutung der inneren Kritik.

Die heiligen Schriften haben ihre Auctorität von dem amtlichen Charakter ihrer Verfasser, welche sich in den Briefen selbst als Apostel Christi einführen und ihre Mission betonen (Röm. 1, 1; 1 Timoth. 1, 1; 1 Petr. 1, 1; 2 Kor. 10, 1—11; 2 Thess. 2, 14), und in den Evangelien nur von demjenigen schriftlich fixirt haben, was ihnen mündlich zu verkünden zunächst von dem Herrn geboten war. Ueber die Glaubwürdigkeit dieser auf den heiligen Geist als ihre Quelle zurückzuführenden Lehren und Erzählungen zu urtheilen, kann nicht in die Willkür des Einzelnen gelegt sein. Es fehlt dafür dem Einzelnen auch an jedem Maßstab. Denn wenn man canonisches Ansehen den evangelischen Schriften zuerkennt, welche und inwiefern sie uns die Geschichte des Erlösers nach ächt apostolischer Ueberlieferung vor Augen führen[1], so fehlt ja für letztere wieder jedes Kriterium; wenn die apostolischen Schriften ein gleiches canonisches Ansehen wie die evangelischen haben, wiefern sie uns die Apostel in ihrer amtlichen Wirksamkeit treu vorführen[2] und die Apostelgeschichte unter ähnlichen Bedingungen angenommen wird, so wird man auf ein Gebiet subjectiver Willkür getrieben, in welchem wieder Alles in Frage gestellt wird. Dennoch müssen auch die heiligen Schriften eine Prüfung ihrer Glaubwürdigkeit unbeschadet ihres canonischen Ansehens ertragen können. Sie müssen ihrem literarhistorischen Charakter nach all den Anforderungen entsprechen, welche man von wissenschaftlichem Standpunkt aus an eine Schrift dieser Art stellen kann und darf. Es muß möglich sein, die einzelne Schrift für sich und im Vergleich mit anderen so zu erklären, daß wenigstens kein Widerspruch mit den sonst sicher bekannten Zeitverhältnissen oder den andern Schriften des Canons bestehen bleibt. Das Mittel hiezu ist die sogen. innere Kritik. Es ist eine falsche Behauptung, wenn man die Anwendung der inneren Kritik nur der neueren Zeit vindicirt und sie dem christlichen Alterthum abspricht; denn die großen Kritiker, besonders Hieronymus, wußten sie recht gut zu handhaben, wenn sie auch nicht so viel Aufhebens davon machten, als jetzt oft der Fall ist. Wahr ist allerdings, daß sie den Resultaten, welche sich auf dem Weg der äußeren Kritik ergaben, mehr als denen der inneren Kritik Vertrauen schenkten. Allein dieß ist auch ganz in der Ordnung, wenn man schon zugeben kann, daß, die Sache in abstracto betrachtet, die indirecten inneren Zeugnisse bei Entscheidung kritischer Fragen schwerer in's Gewicht fallen müssen als alle anderen Zeugnisse, indem sie das geben, was die betreffende Schrift über sich aussagt, während über die äußeren ein Irrthum des Bericht-

---

[1] Bleek S. 781.
[2] l. c. S. 783.

erstatters, bei den directen inneren positive Lüge vorhanden sein kann. Doch ist wieder nicht zu übersehen, daß diese inneren Zeugnisse sich nicht von selbst geben, sondern daß sie erst erhoben werden müssen, und daß diese Erhebung nicht nur mit großen Schwierigkeiten verbunden ist, sondern auch dem subjectiven Ermessen des Kritikers einen so weiten Spielraum gibt, daß die Gefahr der Selbsttäuschung ihm auf jedem Schritt nahe genug liegt. Daher hat man in concreto die auf dem Weg der inneren Kritik gewonnenen Resultate im Allgemeinen nur für probable zu halten, welche Sicherheit und Zuverlässigkeit erst dadurch erhalten, daß sie durch Zeugnisse anderer Art unterstützt werden. Keineswegs aber darf man im Gegensatz zu solchen Zeugnissen, wenn die Unzuverlässigkeit derselben nicht anderwärts bewiesen ist, sich auf die vorgeblichen Resultate der inneren Kritik seine Ansicht bilden. Dagegen ist es auch ein Fehler, wenn die innere Kritik verachtet oder nur nicht gehörig beachtet wird; denn abgesehen davon, daß durch dieselbe die andern Zeugnisse oft eine sehr willkommene Stütze erlangen, ist ohne dieselbe ein volles allseitiges und lebendiges Verständniß der neutestamentlichen Schriften gar nicht möglich.

§. 61.

Die Mittel der inneren Kritik.

1. Vor Allem muß der Sprachcharakter des betreffenden Auctors untersucht werden. Da im Allgemeinen die Voraussetzung gilt, daß ein Schriftsteller sich bezüglich der Sprache und Darstellung gleich bleibe, so würde eine Abweichung in dieser Hinsicht als Zeichen betrachtet werden müssen, daß die Schrift oder der Theil der Schrift, in welchem sie sich findet, nicht von ihm herrühre, auch wenn er ihm sonst zugeschrieben würde. Allein jene Voraussetzung bedarf mehrfach einer näheren Bestimmung. Muß man auch zugeben, daß Naturanlage, Bildung, Angewöhnung und Charakter ein gewisses Element der Gleichmäßigkeit in Sprache und Darstellungsart jedes Menschen hervorbringen werden, so darf man doch nicht vergessen, daß auch in dieser Beziehung der Freiheit ein großer Spielraum übrig bleibt. Es wird immer in der Gewalt eines Menschen stehen, seiner Sprache je nach den Umständen eine verschiedene Färbung zu geben, sie z. B. feierlicher oder weniger eindringlich zu machen, allein nicht nur die Färbung der Sprache kann sich bei einem Individuum ändern, sondern dieses kann auch nach Umständen eine Sprachweise annehmen, welche ihm sonst ganz und gar fremd ist. Wenn daher die Sprachweise der johanneischen Apokalypse nicht nur der Färbung, sondern den wesentlichen Elementen nach verschieden ist von der der andern Schriften des Johannes, so beweist dieß noch nicht, daß sie nicht von Johannes herrührt, weil, wie wir gesehen haben, sowohl die Entstehung dieses Buches als auch dessen Zweck eine Ausdrucksweise bedingte, wie sie gewöhnlich bei einem Menschen gar nicht vorkommen kann[1].

[1] Außer der Apokalypse haben besonders der Hebräer- und der zweite Petrusbrief wegen ihres Sprachcharakters bei den Kirchenvätern Bedenken erregt.

2. Eine der wichtigsten, schwierigsten, aber auch dankbarsten Aufgaben der inneren Kritik ist die Erforschung je des Zweckes einer neutestamentlichen Schrift. Daß ohne richtige Erkenntniß des Zweckes einer Schrift dieselbe weder im Großen und Ganzen noch im Einzelnen richtig verstanden werden kann, begreift sich von selbst. Nun aber geben uns die äußeren Zeugnisse hierüber nur selten und noch dazu fast immer ungenügende Auskunft und es bleibt somit meistens nur der Weg der inneren Kritik übrig, auf welchem diese Aufgabe gelöst werden kann. Bei den Briefen bieten die Andeutungen des Briefstellers in der Regel ein erwünschtes Mittel zur Lösung der Aufgabe, aber anders ist es bei den historischen Schriften. In diesen tritt der Natur der Sache nach die Individualität des Schriftstellers mehr zurück, und der Stoff selbst ist nicht ein Product seiner Gedankenwelt, sondern eine gegebene Thatsache. Nun aber hat die geschichtliche Thatsache nur selten das Eigenthümliche, daß sie nur in einer Richtung belehrend oder beweisend wäre, vielmehr kann sie zu Belehrungszwecken in den verschiedensten Richtungen benützt werden. Um hierin für den einzelnen Fall das Richtige zu finden, muß man von der Unterscheidung zwischen dem Zweck des Erzählten und Erzählers ausgehen. Zu diesem Behuf sind besonders die Fassung der einzelnen Erzählungen und der Zusammenhang derselben zu beachten. Von Wichtigkeit ist auch die Untersuchung des in der Geschichtserzählung im Großen und Ganzen oder im Einzelnen Ausgelassenen oder Uebergangenen. Dazu reicht aber die Beiziehung eines einzelnen Schriftstellers für sich allein nicht vollständig aus, sondern es ist nothwendig, daß andere Schriftsteller, welche denselben Gegenstand behandeln, zur Controle beigezogen werden. Dasselbe Verfahren ist nothwendig, um die Abweichungen in den einzelnen Erzählungen und dem ganzen Plan zu erklären. Es ist daher ein ebenso großer Fehler, wenn in mißverstandenem harmonistischen Interesse solche Abweichungen verwischt oder durch exegetische Künste weggedeutet, als wenn sie zu förmlichen Widersprüchen zugespitzt werden. Würden sich in den neutestamentlichen Schriften Widersprüche finden, so würde dieß ihre Glaubwürdigkeit überhaupt zerstören, oder doch wenigstens der Vermuthung Raum geben, daß Interpolationen, Ueberarbeitungen oder Fälschungen stattgefunden haben. Das Auffinden solcher Widersprüche bildet bekanntlich das Lebenselement der negativen Kritik unserer Tage. Sie geht dabei von der Voraussetzung aus, daß, wenn wenigstens die Möglichkeit eines Widerspruchs nachgewiesen sei, derselbe auch als wirklich bestehend angenommen werden müsse, und daß somit jeder Versuch, scheinbar widersprechende Stellen auszugleichen, vom wissenschaftlichen Standpunkt aus verwerflich sei. Allein die allgemeine Anwendung dieses Grundsatzes müßte jede Geschichte unmöglich machen. Das Richtige in dieser Beziehung ist, daß eine Stelle in einem Buche die Voraussetzung für sich hat, sie rühre von dem Urheber des Buches selbst her und daß somit der Beweis gegen sie zu führen ist.

§. 62.

Folgerungen für die Beurtheilung der neutestamentlichen Schriften.

Aus den im vorigen Paragraphen aufgestellten Regeln für die innere Kritik folgt, daß man die neutestamentlichen Schriften nicht als Schriften betrachten darf, welche einem wissenschaftlichen Interesse ihren Ursprung verdanken. Sie sind sämmtlich für einen bestimmten Zweck geschrieben, nach welchem sich die Auswahl des Stoffes und vielfach auch der Darstellungscharakter bestimmt hat. Leuchtet dieß bei den Briefen von selbst ein, so ist auch bei den Evangelien und der Apostelgeschichte festzuhalten, daß sie nicht Geschichtsbücher in gewöhnlichem Sinne sind, welche eine Biographie Jesu oder eine Kirchengeschichte der apostolischen Zeit darstellen wollen. Man wird ihnen aber auch nicht gerecht, wenn man sie bloß für eine geschichtlich geordnete und in Schrift fixirte Evangelisation hält[1]. Denn ist es auch richtig, daß diese Vorstellung, zu allen Zeiten festgehalten, Exegese und Kritik vor vielen Verirrungen bewahrt hätte, so zweifeln wir doch, ob sie im Allgemeinen den richtigen Standpunkt für die Beurtheilung und befriedigende Lösung von Schwierigkeiten gibt, welche den Forscher zu beunruhigen geeignet sind. Man muß vielmehr weiter gehen und eine positive Antwort darauf versuchen, warum z. B. der eine Evangelist gerade diese Erzählungen aufgenommen hat und andere nicht, warum er sie in diese Form eingekleidet, an diese Stelle gesetzt hat. Diese Antwort gibt bloß eine genaue Untersuchung über den Zweck der Schriftsteller[2]. Zwar läßt sich auch bei verschiedenen Formen der Evangelisation in der Bestimmung für besondere (heiden- oder judenchristliche) Kirchen ein Grund der Abweichung erkennen, aber doch wäre dieß nur im Großen und Ganzen, nicht im Einzelnen der Fall. Damit geht also die Kritik, deren erste Aufgabe es ist, die Ungereimtheit der erhobenen Einwürfe nachzuweisen, zu ihrer zweiten Aufgabe[3] über, eine positive Vorstellung von dem Stand der neutestamentlichen Schriften zu geben, durch ein Bild ihrer Entstehung sowohl die Nothwendigkeit ihrer Uebereinstimmung als Abweichungen darzuthun.

Man kann nachgerade in gewöhnlichen Zeitungsartikeln lesen, daß die Evangelien von Widersprüchen wimmeln[4]. Die Behauptung ist sogar zu einer Art Schlagwort geworden, das man wiederholt wie andere Schlagwörter. Ich läugne nicht, daß in den Evangelien sich einzelne Angaben finden, die sich mit andern Nachrichten schwer vereinigen lassen. Allein solche Schwierigkeiten geben sich überall, wo man mit historischen Quellen zu thun hat, und

---

[1] Reithmayr S. 343. Schegg l. c. I, 8.

[2] Grimm S. 13: „Wie aber die damit gegebenen verschiedenen Zwecke nothwendig auf die ganze Form der evangelischen Darstellung einwirken, wie aus solcher Verschiedenheit der Gesichtspunkte scheinbare Differenzen zwischen den einzelnen Evangelien sich nicht bloß erklären, sondern sogar nothwendig ergeben, ist noch nie von Anfang bis zu Ende in alle Einzelheiten untersucht worden."

[3] Vgl. Ebrard, Wissenschaftl. Kritik. 3. A. 1868. S. 74.

[4] Aberle Q.-S. 1868. S. 9 ff.

dazu ist die Zahl derselben in unsern Evangelien so auffallend klein, daß ich fürchte, eine spätere Zeit wird gerade diesen Umstand benützen, um die Glaubwürdigkeit der heiligen Schriften zu untergraben [1]. Nun mag man diese Schwierigkeiten zu Widersprüchen zustutzen, was sie an sich nicht sind; aber eine wimmelnde Masse von Widersprüchen entsteht dadurch noch nicht, diese wird vielmehr auf eine sehr eigenthümliche Weise hergestellt. Matthäus z. B. berichtet nichts von der Himmelfahrt des Herrn, wohl aber Marcus und Lucas. Dieß wird nun so gewendet: Matthäus weiß nichts von einer Himmelfahrt und steht also im Widerspruch mit Marcus und Lucas. Oder ein anderes Beispiel. Matthäus erzählt, daß der Herr in Jericho zwei Blinde geheilt, Marcus berichtet dieß bloß von einem, weiß also nichts von dem andern, und folglich stehen beide Evangelisten mit einander im Widerspruch. Man sieht leicht, welche Voraussetzung diesem Verfahren zu Grunde liegt; es ist die Annahme, daß die Verfasser der Evangelien sicher Alles oder wenigstens alles Wichtige gesagt, was sie gewußt. Nun aber frage ich: kann es eine größere Naivität geben als die, zu glauben, daß Schriftsteller, welche aus der Mitte einer verfolgten Gemeinschaft hervorgehen und im Namen einer solchen schreiben, alles der Feder anvertrauen, was sie wissen, oder daß sie beim Niederschreiben sich bloß das fragen, ob der Gegenstand von ihrem Standpunkt aus wichtig, und nicht das, ob dessen schriftliche Kundmachung nicht gefährlich und bestimmten Anschauungen und Verhältnissen gegenüber schädlich werden könne? [2]

Dazu kommt, daß der spätere Schriftsteller nicht ohne Rücksichtnahme auf den früheren schreiben konnte. Das einmal schriftlich Fixirte konnte leicht zu Mißverständnissen von Seite der christlichen Leser oder Mißdeutungen von gegnerischer Seite führen. Es mußte sich daher bald das Bedürfniß regen, solchen Uebelständen ebenfalls durch Berufung auf ein schriftliches Document entgegentreten zu können, und deßwegen haben wir anzunehmen, daß jeder spätere Evangelist neben seiner Hauptaufgabe noch den Nebenzweck zu verfolgen hatte, die falschen Auslegungen, welche die Darstellung je seiner Vor-

---

[1] Aehnlich argumentirt schon der hl. Chrysostomus: Τί οὖν; οὐκ ἦρκει εἰς εὐαγγελιστὴς πάντα εἰπεῖν; Ἦρκει μέν· ἀλλὰ κἂν τέσσαρες οἱ γράφοντες ὦσι, μήτε κατὰ τοὺς αὐτοὺς καιροὺς, μήτε ἐν τοῖς αὐτοῖς τόποις, μήτε συνελθόντες καὶ διαλεχθέντες ἀλλήλοις, εἶτα ὥσπερ ἀφ' ἑνὸς στόματος πάντα φθέγγονται, μεγίστη τῆς ἀληθείας ἀπόδειξις τοῦτο γίνεται. Καὶ μὴν τοὐναντίον συνέβη, φησί· πολλαχοῦ γὰρ διαφωνοῦντες ἐλέγχονται. Αὐτὸ μὲν οὖν τοῦτο μέγιστον δεῖγμα τῆς ἀληθείας ἐστίν. Εἰ γὰρ πάντα συνεφώνησαν μετὰ ἀκριβείας, καὶ μέχρι καιροῦ, καὶ μέχρι τόπου, καὶ μέχρι ῥημάτων αὐτῶν, οὐδεὶς ἂν ἐπίστευσε τῶν ἐχθρῶν, ὅτι μὴ συνελθόντες ἀπὸ συνθήκης τινὸς ἀνθρωπίνης ἔγραψαν ἅπερ ἔγραψαν· οὐ γὰρ εἶναι τῆς ἁπλότητος τὴν τοιαύτην συμφωνίαν. Νυνὶ δὲ καὶ ἡ δοκοῦσα ἐν μικροῖς εἶναι διαφωνία πάσης ἀπαλλάττει αὐτοὺς ὑποψίας, καὶ λαμπρῶς ὑπὲρ τοῦ τρόπου τῶν γραψάντων ἀπολογεῖται (in Matth. prooem. hom. I. n. 8).

[2] Aberle führt (Q.-S. 1869. S. 73. Anm. 2) die Stelle des Chrysostomus aus der Catena in Joann. des Corderius zu 7, 1 an: τί δήποτε παρέλειπον (οἱ εὐαγγελισταὶ) ἐκεῖνα; ὅτι οὐκ ἐνῆν ἅπαντα καταλέγειν· ἐσπουδάκασιν ὑπὲρ ὧν ἡ μέμψις ἢ ἀντιλογία ἦτις παρὰ τῶν Ἰουδαίων παρηκολούθει· und fügt bei: Ich könnte diese Stelle als Motiv meinen sämmtlichen exegetischen Arbeiten voranstellen. S. 77 bemerkt er: Wir müssen sonach bei den Evangelisten nicht bloß geflissentliche Reticenzen, sondern auch Ausdrucksweisen erwarten, welche in ihrer Ambiguität dem Sachverhalt zwar nicht widersprechen, aber denselben auch nicht aussprechen.

gänger gefunden, zu corrigiren. Da er aber bei diesem Geschäfte jede directe Beziehung auf die betreffende Schrift zu vermeiden hatte, so blieb ihm nur der indirecte Weg übrig, nämlich den betreffenden Gegenstand, wenn dessen Aufnahme auch durch seinen eigentlichen Zweck nicht gefordert wurde, nicht nur darzustellen, sondern auch so darzustellen, daß ein fernerer Mißbrauch desselben gehindert wurde. Solche Correcturen finden sich, wenn auch selten, bereits bei Marcus, häufiger und mit besonderer Freiheit angebracht bei Lucas, am häufigsten bei Johannes, der gewöhnlich so zu Werke geht, daß er durch auffallende Hervorhebung eines von seinen Vorgängern gebrauchten Ausdrucks die Stelle anzeigt, auf welche sich seine Correctur bezieht[1]. Ein ganz deutliches Beispiel hiefür bieten die Angaben der Evangelisten über den Tag des letzten Abendmahls. Diese Differenz wird von der heutigen Kritik oder überhaupt einer großen Anzahl protestantischer Exegeten[2] so ziemlich als unausgleichbar angesehen, und sie scheint es in der That auch zu sein, wenn man allein von der Voraussetzung ausgeht, daß jeder der heiligen Schriftsteller die volle Wahrheit sagen wollte. Aber anders gestaltet sich die Frage, wenn man bedenkt, daß jeder nur soviel zur Darstellung bringen wollte, als seinem Zweck entsprach, und daß ihm von diesem Gründe auferlegt sein konnten, welche eine ganz bestimmte Angabe verhinderten. Mag man auch über die Anwendung der Arcandisciplin, welche später gerade das Geheimniß der heiligen Eucharistie den Blicken der Uneingeweihten ganz zu entziehen suchte, in der apostolischen Zeit verschiedener Ansicht sein, so wird sich doch nicht in Abrede ziehen lassen, daß die Evangelisten auch bei ihrer schriftstellerischen Thätigkeit das Gebot der Klugheit befolgt haben. Darum hat man auch bei der Vergleichung der Angaben über den Tag des Abendmahls vom Johannesevangelium auszugehen, da stets die Vermuthung dafür spricht, daß es Mißverständnisse und Mißdeutungen beseitigen wolle, welche sich an die Berichte seiner Vorgänger angeknüpft haben[3]. Nach Johannes steht nun der 13. Nisan als Tag des Abendmahls fest[4], von den Synoptikern soll aber ebenso sicher der 14. Nisan als der Tag bezeichnet werden; allein sie gaben kein bestimmtes Datum, zeigen vielmehr durch ihre unbestimmten, mehrdeutigen Ausdrücke, daß es sich um eine Abweichung von der gewöhnlichen jüdischen Praxis handelt, so daß man als ein Resultat dieser Evangelienbetrachtungen den Satz aufstellen kann: der Herr hat sein Abendmahl am 13. Nisan gehalten[5]. Der Grund ist in den Verleumdungen zu suchen, welche sich an den Genuß der Eucharistie knüpften. Der Ursprung derselben datirt aber von den ersten Anfängen des Christenthums[6].

---

[1] Q.-S. l. c. S. 80 f. Der Unterschied zwischen dieser Anschauung und der Ansicht Hugs, nach welcher der spätere Schriftsteller je eine Revision seiner Vorgänger vornahm (I, 214), kann nicht verkannt werden, denn er ist durchaus prinzipieller Natur.

[2] Vgl. Meyer, Comm. zu Joh. 4. A. S. 517 ff. Comm. zu Matth. S. 531. Ewald, Die johann. Schriften I, 344. Bleek, Synoptische Erklärung II, 400 ff. Einleitung S. 201 f.

[3] Q.-S. 1863. S. 541 ff. 1875 S. 341 ff.

[4] l. c. 1863. S. 543.

[5] S. 558. Vgl. dazu Grimm S. 756 ff.

[6] S. 562. Origenes c. Cels. VI, 27. Tac. Ann. XV, 44. Sueton. Nero 16. Plinius epp. 10, 97.

Dieß ist nur ein Beispiel für viele, welches zeigt, wie durch eine andere als die hergebrachte Erklärungsweise der neutestamentlichen Schriftabfassung die harmonistischen Versuche zu einem viel befriedigerenden Ziele geführt werden können [1].

Elfter Abschnitt.

Die Apokryphen.

§. 63.

Begriff und Entstehung der Apokryphen.

Neben den canonischen Schriften, von denen zwar einzelne, so lang man über ihren Ursprung nicht ganz im Reinen war, beanstandet, aber schließlich doch als Schriften von gleichem Ansehen in den kirchlichen Canon aufgenommen wurden, gab es im christlichen Alterthum eine Reihe zum Theil noch erhaltener Schriften, welche entweder, weil sie von keinem Apostel oder Apostelschüler herrührten, von geringerem Ansehen waren, oder weil sie fälschlich auf einen solchen Ursprung zurückgeführt wurden, gar kein Ansehen besaßen. Die einen waren nicht anwendbar als Quellen des Glaubens, dienten aber doch zur Erbauung und wurden in den ersten Zeiten der Kirche auch häufig beim Gottesdienst vorgelesen (ἀναγιγνωσκόμενα) [2], die andern aber mußten als Bücher zweifelhaften Ursprungs und Inhalts den Gläubigen untersagt werden. Sie erhielten den Namen Apokryphen (ἀπόκρυφα), wie schon früher im Gegensatz zu den beim Gottesdienst gebrauchten Büchern die verborgenen, dem öffentlichen Gebrauch entzogenen Bücher genannt wurden, ohne daß damit schon ein Tadel ausgesprochen werden wollte [3]. Weil aber die öffentlichen, allgemein zur

---

[1] Wie sehr die Nothwendigkeit davon erkannt wird, zeigt auch Grimm in den Worten (S. 759): „Wir stehen hier wieder vor einem der vielen Fälle, wo es sich an der Exegese empfindlich rächt, daß sie bei ihrer Erklärung so wenig auf die Eigenart, auf den Plan und die strenge Einheit der einzelnen Evangelien Rücksicht nimmt." „Wie viele falsche Vorstellungen von der Zeit, in welcher die evangelischen Ereignisse vorfielen, uns durch die Erzählungsweise der Synoptiker beigebracht würden, wenn nicht Johannes nachträglich uns zu Hilfe kommen würde, ist heute kein Geheimniß mehr" (S. 762).

[2] Athanasius (ep. fest. 39): ἐστὶ καὶ ἕτερα βιβλία τούτων ἔξωθεν· οὐ κανονιζόμενα μὲν, τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον. Rufin. (Expos. in Symb. c. 37).

[3] Ἀπόκρυφα = גְּנוּזִים. Besonders wurden auch die Schriften so genannt, deren Inhalt eine Geheimlehre sein sollte. Epiphanius (haer. LI, 3) bezeichnet die Apokalypse als ein Apokryphum διὰ τὰ ἐν τῇ ἀποκαλύψει βαθέως καὶ σκοτεινῶς εἰρημένα. Das Wort wird auch von der Profanliteratur gebraucht, wie Clemens Alex. (Strom. I, 15) von den Büchern Zoroasters bemerkt: βίβλους ἀποκρύφους τ' ἀνδρὸς τοῦδε οἱ τὴν Προδίκου μετίοντες αἵρεσιν αὐχοῦσι κεκτῆσθαι. Noch Origenes sagt (in Matth. T. X, 18): ὡς ὁ σωτὴρ ἐδί-

Anagnose zugelassenen Schriften Auctorität und Authentie besaßen, so kam zu dem Begriff des Apokryphen bald auch das Moment des Falschen oder Häretischen, wenn auch die Bezeichnung mitunter schwankend ist und bald in strengerem, bald in milderem Sinn gebraucht wird [1]. Schon Irenäus kennt Schriften mit diesem Charakter [2] und bald erscheinen die Apokryphen als verwerfliche Unterschiebungen von Häretikern [3], welche falschen Bestrebungen dienen und darum nicht zum Beweis für das kirchliche Dogma gebraucht werden können [4]. Außer dem häretischen Beisatz gereichte diesen Schriften auch ihr märchenhafter Inhalt nicht zur Empfehlung. Wenn schon die Schriften der apostolischen Väter ein unverkennbares Zeugniß dafür ablegen, daß in den Aposteln der Geist Gottes in besonderer Weise wirksam war, so lassen die Apokryphen gar keinen Zweifel darüber aufkommen, daß ihre Verfasser nicht vom heiligen Geist inspirirt waren [5].

Geht aus den von den Vätern überlieferten Nachrichten hervor, daß der Begriff des Apokryphen eben so wenig ein von Anfang an streng begrenzter und abgeschlossener war als der des Canonischen, so zeigt sich doch bei der Fixirung desselben ein ganz sicheres Kriterium. Schriften, welche nicht von

---

δαξε (Matth. 23, 35), μαρτυρῶν, ὡς οἶμαι, γραφῇ μὴ φερομένῃ μὲν ἐν τοῖς κοινοῖς καὶ δεδημοσιευμένοις βιβλίοις, εἰκὸς δ'ὅτι ἐν ἀποκρύφοις φερομένῃ.

[1] Hieronymus (de vir. ill. c. 6): Barnabas Cyprius ... unam ad aedificationem ecclesiae pertinentem epistolam composuit, quae inter apocryphas scripturas legitur. Cf. c. 15. Vgl. Reithmayr S. 47 f.

[2] Adv. haer. I, 20, 1: πρὸς δὲ τούτοις ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν, ἃς καὶ αὐτοὶ ἔπλασαν, παρεισφέρουσιν (οἱ ἀπὸ τοῦ Μάρκου αἱρετικοί). Hegesippus (bei Eus. IV, 30, 10): καὶ περὶ τῶν λεγομένων (ἀποκρύφων βιβλίων) ἐπὶ τῶν αὐτῶν χρόνων πρός τινων αἱρετικῶν ἀναπεπλάσθαι τινὰ τούτων ἱστορεῖ.

[3] Clemens Alex. (Strom. III, 4, 29). Tertullian hat noch beide Momente nebeneinander. De pudic. c. 20: et utique receptior apud ecclesias epistola Barnabae illo apocrypho pastore moechorum. c. 10: inter apocrypha et falsa. Origenes (in Cant. prooem. T. III. p. 36): Scripturae, quae appellantur apocryphae ... non placuit eis dari locum nec admitti ad auctoritatem. Athanasius (ep. fest. 39): οὐδαμοῦ τῶν ἀποκρύφων μνήμη· ἀλλὰ αἱρετικῶν ἐστιν ἐπίνοια, γραφόντων μὲν, ὅτε θέλουσιν, αὐτὰ, χαριζομένων δὲ καὶ προστιθέντων αὐτοῖς χρόνους, ἵνα ὡς παλαιὰ προφέροντες πρόφασιν ἔχωσιν ἀπατᾶν ἐκ τούτων τοὺς ἀκεραίους.

[4] Hieronymus (ep. ad Laet. 107). Augustinus (de cons. evv. prooem. 1): Ceteri autem homines, qui de Domini vel apostolorum actibus aliqua scribere conati sunt, ut non tales exstiterunt suis temporibus, ut eis fidem haberet ecclesia, utque in auctoritatem canonicam librorum sanctorum eorum scripta reciperet: nec solum quia illi non tales erant, quibus narrantibus credere oporteret, sed etiam quia scriptis suis quaedam fallaciter indiderunt, quae catholica et apostolica regula fidei et sana doctrina condemnat.

[5] Vgl. Eus. III, 26, 7. Augustinus (de civit. Dei XV, 23): Omittamus igitur earum scripturarum fabulas, quae apocryphae nuncupantur, eo quod earum occulta origo non claruit patribus. R. Hofmann hat aus den Apokryphen ein Leben Jesu zusammengestellt (1851), um ein belehrendes Gegenstück zu dem Bild des Herrn aus den Evangelien zu geben. Vgl. Hase l. c. S. 78. 90. Keim I, 33 f. „Scripta enimvero hujus generis si olim videndum erat ne pietati detrimentum adferrent, nunc non possunt non adferre fidei incrementum, quippe quae ostendant quantum distent lupinis aera, sive, ut rectius dicam, quantum quae luxurianti ingenio humano debentur differant iis quae a divino spiritu profecta sunt.“ Tisch. Acta apost. apocr. 1851. p. IX.

einem Apostel oder Apostelschüler stammten, konnten nicht canonisch sein, Schriften aber, welche fälschlich solche Namen trugen, hatten einen verdächtigen Charakter und wurden, wenn sie der regula fidei nicht entsprachen, für Apokryphen im schlimmen Sinn gehalten. Die Apokryphen haben daher in Betreff ihres Inhalts einen verschiedenen Charakter[1], der sich aus dem Zweck ihrer Abfassung leicht erklären läßt.

Es sind hauptsächlich drei Entstehungsgründe anzuführen: das polemische Bedürfniß, das Bedürfniß einer christlichen Unterhaltungsliteratur und häretische Bestrebungen.

1. Das Synedrium von Jabne hatte sein Absehen besonders darauf gerichtet, die Christen aus ihren eigenen Documenten von der Unwahrheit ihrer Religion zu überzeugen. Wie in dieser Beziehung der Kampf im Einzelnen geführt wurde, können wir bei dem großen Mangel an directen Quellen nicht mehr mit voller Genauigkeit ausmachen, aber im Großen und Ganzen ist soviel sicher, daß die Juden die absichtliche Unvollständigkeit der früheren Evangelien benützten, theils um die Wahrhaftigkeit dieser Schriften zu verdächtigen, theils um der christlichen Sache nachtheilige Folgerungen daraus zu ziehen, theils aber und hauptsächlich, um über einzelne Momente des Lebens Jesu ehrenrührige Erzählungen zu verbreiten, welche, weil diese Momente in den Evangelien nicht dargestellt wurden, aus ihnen auch nicht widerlegt werden konnten. Es liegt in der Natur der Sache, daß diese Angriffe zunächst gegen die Christen in Palästina gerichtet wurden, welche nur ein einziges, das in ihrer Landessprache abgefaßte Matthäusevangelium benützen konnten. Auch ist es höchst wahrscheinlich, daß man bei den fraglichen Angriffen wenigstens in Palästina nur das hebräische Matthäusevangelium von Seiten der Juden zu Grunde legte. Unter diesen Umständen mußte es den palästinensischen Christen vor Allem daran liegen, das ihnen zu Gebot stehende Evangelium durch Aufnahme weiteren Stoffes zu vervollständigen. Da nun in Palästina die volksthümliche Ueberlieferung von dem Leben und den Thaten

---

[1] Schön drückt dieß Gregor von Nazianz in seinen Jamben aus (Carmen V. ad Seleucum v. 251—61):

Πλὴν ἀλλ' ἐκεῖνο προσμαθεῖν μάλιστά σοι
Προσῆκον· οὐχ ἅπασα βίβλος ἀσφαλὴς
Ἣ σεμνὸν ὄνομα τῆς γραφῆς κεκτημένη.
Εἰσὶ γὰρ, εἰσὶ (ἐσθ' ὅτε) ψευδώνυμοι
Βίβλοι· τινὲς μὲν ἔμμεσοι καὶ γείτονες,
Ὡς ἄν τις εἴποι, τῶν ἀληθείας λόγων·
Αἱ δ' αὖ νόθοι τε καὶ λίαν ἐπισφαλεῖς,
Ὡς παράσημα καὶ νόθα νομίσματα.
Ἃ βασιλέως μὲν τὴν ἐπιγραφὴν φέρει,
Κίβδηλα δ' ἐστὶ, ταῖς ὕλαις δολούμενα.

Aberle bemerkt zu dem Inhalt der Apokryphen: Bei allen den Hypothesen, welche eine ungläubige Wissenschaft aufgebracht, um die Entstehung der neutestamentlichen Bücher als bloßer Menschenwerke zu erklären, können wir auf die Apokryphen hinweisen als die Schriften, bei welchen jene Hypothesen vollständig zutreffen, womit aber eben an den Tag tritt, daß sie auf die nach Form und Inhalt ganz verschiedenen canonischen Schriften nicht anwendbar sind.

des Herrn noch frisch im Gedächtniß war, so schien es unverfänglich aus dieser Quelle theils das vorhandene Evangelium so zu ergänzen, daß man größere oder kleinere Abschnitte in dasselbe verflocht, theils so, daß man eigene Schriften verfaßte, welche ihm als selbstständige Evangelien zur Seite gestellt wurden. Auf erstere Weise ist ohne Zweifel das sogen. Hebräerevangelium entstanden, welches zur Zeit des Hieronymus noch vorhanden war und von ihm in das Lateinische übersetzt wurde [1]. Auf letztere Weise dagegen scheinen die Schriften entstanden zu sein, welche den uns vorliegenden Kindheitsevangelien zu Grunde liegen. Auch die Todesevangelien und was man zu denselben rechnet, verdanken ihren Ursprung ohne Zweifel demselben Bedürfniß, der Polemik der Juden entgegenzutreten. Es ist recht wohl möglich, daß man sich bei der Composition solcher Bücher im Anfang genau an die populäre Ueberlieferung anschloß, aber offenbar ging man bald über dieselbe hinaus und begab sich wenigstens theilweise auf das Gebiet der Dichtung. Die Häretiker benützten dieses Beispiel und verfaßten in ihrem Interesse apokryphe Schriften, welche sie für ächte ausgaben. Daß es im Allgemeinen mit der Entstehung solcher gegen die Juden gebrauchten Apokryphen diese Bewandtniß gehabt, beweist die Aeußerung des Celsus bei Origenes [2], welcher den von ihm eingeführten Juden in Bezug auf die Christen sagen läßt, daß sie wie aus Trunkenheit dazu kommend, an sich selbst Hand anzulegen, die erste Schrift des Evangeliums dreifach und vierfach und vielfach umarbeiten und umwandeln, um gegen die Ueberweisungen Läugnungen erheben zu können, eine Aeußerung, welche Origenes auf die apokryphen Schriften bezieht und in Betreff derselben zugibt [3].

2. Je mehr bei Griechen und Römern das Interesse am öffentlichen Leben zurücktrat, um so mehr entwickelte sich bei ihnen in weitem Kreis eine krankhafte Lesesucht, und somit ein Bedürfniß nach Unterhaltungslectüre, welches Befriedigung durch den blühenden Buchhandel und die zahlreichen Literaten fand, welche in dessen Sold standen [4]. Auch von den Christen, namentlich aus den höheren Ständen und zu Zeiten, wo keine Verfolgungen wütheten, ist nicht vorauszusetzen, daß sie sich von dieser Zeitkrankheit frei hielten. Wer aber die dießfallsige heidnische Unterhaltungsliteratur kennt, wird keinen Augenblick im Zweifel stehen, daß Producte derselben von Christen nicht in die

---

[1] Vgl. Schanz, Die Composition des Matthäusevangeliums. Reithmayr S. 363 ff. Credner, S. 6 ff. Beiträge S. 333 ff. S. 347 ff.

[2] Contr. Cels. II, 27: Μετὰ ταῦτά τινας τῶν πιστευόντων φησὶν „ὡς ἐκ μέθης ἥκοντας εἰς τὸ ἐφεστάναι αὐτοῖς, μεταχαράττειν ἐκ τῆς πρώτης γραφῆς τὸ Εὐαγγέλιον τριχῆ καὶ τετραχῆ καὶ πολλαχῆ, καὶ μεταπλάττειν, ἵν' ἔχοιεν πρὸς τοὺς ἐλέγχους ἀρνεῖσθαι.“ Origenes kennt aber als solche nur τοὺς ἀπὸ Μαρκίωνος, καὶ τοὺς ἀπὸ Οὐαλεντίνου καὶ τοὺς ἀπὸ Λουκάνου.

[3] Auch zur Verherrlichung der Apostel sind vielfach Pseudepigraphen geschrieben worden, wie überhaupt das Alterthum in diesem Punkte keinen sehr strengen Grundsätzen huldigte. So erzählt Tertullian von einem Presbyter in Asien, der Acta Pauli geschrieben hatte: „Quodsi quae Pauli perperam scripta sunt, exemplum Theclae ad licentiam mulierum docendi tinguendique defendunt, sciant in Asia presbyterum, qui eam scripturam construxit quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque confessum id se amore Pauli fecisse, loco decessisse“ (de bapt. 17).

[4] Vgl. Friedländer, Sittengesch. I, 315 f.

Hände genommen werden konnten[1]. Es entstand somit das Bedürfniß für eine Unterhaltungslectüre zu sorgen, welche den guten Sitten nicht schädlich war und dem Ernst der sittlichen Weltanschauung entsprach[2]. Zu diesem Behufe verwendete man ohne Zweifel zuerst Ueberlieferungen aus dem apostolischen Zeitalter. Man verlangte wohl bald künstlichere Motive, spannende Durchführung, besonders aber Wunderbares und Unerhörtes in Bezug auf Begebenheiten und den Schauplatz derselben sowie nervenerregende Schilderungen von Martern und Qualen. Daß sich ernste Christen solchen Anforderungen nicht fügten, leuchtet ein, allein dafür waren die zahlreichen Literaten da, welche in buchhändlerischem Auftrag jeden Stoff bearbeiteten, wie man es haben wollte. So entstanden förmliche christliche Romane, wie solche z. B. die clementischen Homilien[3] und Recognitionen, die acta Andreae et Matthiae, die acta Matthaei in urbe anthropophagorum, die acta Thomae u. s. w. sind, in welch letzteren alles angebracht ist, was, abgesehen vom Erotischen[4], eine verdorbene Phantasie erhitzen kann. Als Verfasser solcher Schriften werden genannt Lucius Charinus[5], Nexocharis und Leonidas, welche den Titel Philosophen führten. Weil viele Verstöße gegen die Glaubenslehre in ihren Werken vorkamen, so beriefen sich Häretiker verschiedener Art auf solche Schriften, und wurde von den Kirchenvätern mitunter die Ansicht ausgesprochen, sie seien ursprünglich in häretischem Interesse abgefaßt worden. Die Aufnahme, welche solche Schriften fanden, war verschieden. Einzelne scheinen weitere Verbreitung erlangt zu haben, und da man sie nicht mehr unterdrücken konnte, so griff man zum Theil zu dem Mittel, sie von den der christlichen Glaubens-

---

[1] Selbst die classische Literatur wurde wenigstens den christlichen Jungfrauen nicht gern in die Hände gegeben. Ein späterer Dichter klagt noch darüber (Cl. Marii Victor. ep. ad Salmonem v. 72):

Paulo et Salomone relicto
Quod Maro cantatur Phoenissae et Naso Corinnae
Quod plausum accipiunt lyra Flacci aut scena Terenti
Nos horum, nos causa sumus.

Vgl. Friedländer, Sittengesch. I, 265.

[2] Reuß (S. 269) bemerkt über die katholischen und häretischen Pseudepigraphen: „Unsere Tendenz-Romane, besonders auch die sogen. historischen, bieten wenigstens große Analogien, nur daß heutzutage Jedermann gleich weiß, wo er mit denselben daran ist."

[3] Doch haben diese wenigstens theilweise zugleich ein judenchristliches Parteiinteresse verfolgt; obwohl die petroclementinische Literatur in neuester Zeit besonders eingehend untersucht wurde, so sind die Ergebnisse doch ziemlich unsicher. Im Zusammenhang damit stehen die von Eusebius (III, 3, 2) genannten Schriften: πράξεις, εὐαγγέλιον, κήρυγμα und ἀποκάλυψις Πέτρου.

[4] Selbst dieses fehlt nicht ganz. Vgl. Tisch. Acta ap. p. 222 sqq.

[5] Reuß S. 270. Das Decretum Gelasii bemerkt nach Aufzählung verschiedener Apokryphen: Libri omnes, quos fecit Leucius, discipulus diaboli, apocryphi. Augustinus de actis cum Felice Manich. II, 6: In actibus conscriptis a Leucio, quos tanquam actus apostolorum scribit. Photius, Biblioth. cod. 114 schreibt dem „Λεύκιος Χαρῖνος" das „βιβλίον αἱ λεγόμεναι τῶν ἀποστόλων περίοδοι" zu. Cf. Tisch. De evv. apocr. or. p. 15 sqq. Acta ap. p. X. Thilo, Leucius Charinus. 1847. Cetera autem ... quae a quodam Leucio scripta sunt, vel sub nomine Andreae, quae a Nexocharide et Leonida philosophis ... non solum repudianda, verum etiam noveris esse damnanda (Innoc. I. in epist. ad Exsuperium bei Tisch. evv. p. XXIII).

lehre nicht entsprechenden Elementen zu reinigen, wie denn z. B. die clementinischen Recognitionen nur eine solche purificirte Ausgabe der Homilien zu sein scheinen[1]. Im Allgemeinen aber sprechen sich die Väter sehr streng auch gegen diese Art von Apokryphen aus, wie sich denn Papst Gelasius bewogen fand, das Lesen derselben auf einer römischen Synode 494 ausdrücklich zu verbieten[2]. In der griechischen Kirche dagegen wucherte das Apokryphenunwesen noch lange fort[3], und als der Stoff, welchen die apostolische Zeit darbot, erschöpft war, arbeitete man zunächst vorhandene Martyreracten, später auch das Leben heiliger Einsiedler zu völligen Romanen um, ein Verfahren, welches die griechische Hagiographie fast um alle Glaubwürdigkeit gebracht und der Geschichtsforschung eine Menge Quellen entzogen hat, indem die alten ächten Acten wegen ihrer Einfachheit über den glänzenden Producten einer fälschenden Schönrednerei zuerst verachtet wurden und dann verloren gingen.

3. Die hauptsächlichste Veranlassnng zur Verfertigung apokrypher Schriften gaben namentlich von der Mitte des zweiten Jahrhunderts an die zahlreichen Häresien, welche wie giftige Pilze überall aus dem verfaulten und vermoderten Boden des Heidenthums und Judenthums emporschoßen, sobald das Christenthum demselben eingepflanzt werden sollte[4]. Wir theilen sie zu unserem Zweck in judaistische und gnostische ein. Nachdem die Juden in Folge der blutigen Unterdrückung des Barkochba'schen Aufstandes zum zweiten Mal ihr Vaterland und jede Hoffnung auf selbständige Gestaltung des jüdischen Wesens

---

[1] Diese Ansicht war wenigstens früher ziemlich allgemein, die Priorität der Recognitionen vertheidigten Hilgenfeld und Ritschl. Vgl. Reuß S. 264. Lipsius, Die Petrussage 1872. S. 14 ff. Dieselbe Ansicht spricht Tischendorf über das Verhältniß des pseudomatthäischen Evangeliums zu dem Evangelium de nativitate Mariae aus (Evv. apoc. p. XXX).

[2] Caetera, quae ab haereticis sive schismaticis conscripta vel praedicata sunt, nullatenus recipit catholica et apostolica ecclesia: e quibus pauca, quae ad memoriam venerunt et a catholicis vitanda sunt, credimus esse subdenda. Cp. VI. Vgl. Credner, Geschichte des Canons, S. 187 ff.

[3] Pseudo-Athanas. (Synops. II, 96): ἐξ ὧν μετεφράσθησαν ἐκλεγέντα τὰ ἀληθέστερα καὶ θεόπνευστα. Pseudo-Melito (Thilo, acta Thomae p. 17), Pseudo-Mellitus (De passione S. Joann. Ev. p. 604. Fabric.): Volo sollicitam esse fraternitatem vestram de Leucio quodam qui scripsit App. acta ... quaedam de virtutibus quidem, quae per eos Dominus fecit, vera dixit, de doctrina vero multa mentitus est.

[4] Die späteren Väter betrachteten die Apokryphen fast allein von diesem Gesichtspunkte aus: „ἵν' εἰδέναι ἔχοιμεν αὐτάς τε ταύτας, καὶ τὰς ὀνόματι τῶν ἀποστόλων πρὸς τῶν αἱρετικῶν προφερομένας, ἤτοι ὡς Πέτρου καὶ Θωμᾶ καὶ Ματθία ἢ καί τινων παρὰ τούτους ἄλλως εὐαγγέλια περιεχούσας, ὡς Ἀνδρέου καὶ Ἰωάννου καὶ τῶν ἄλλων ἀποστόλων πράξεις, ὧν οὐδὲν οὐδαμῶς ἐν συγγράμματι τῶν κατὰ τὰς διαδοχὰς ἐκκλησιαστικῶν τις ἀνὴρ εἰς μνήμην ἀγαγεῖν ἠξίωσεν." Eus. III, 26, 6. Ebenso Gelasius im decretum de libris recipiendis et non recipiendis. Cf. Credner l. c. S. 213 ff. Tischendorf, Acta apostolorum apocrypha 1851. p. VII sq. Photius sagt von den περίοδοι τῶν ἀποστόλων: ἁπλῶς αὕτη ἡ βίβλος μυρία παιδαριώδη καὶ ἀπίθανα καὶ κακόπλαστα καὶ ψευδῆ καὶ μωρὰ καὶ ἄλλοις μαχόμενα καὶ ἀσεβῆ καὶ ἄθεα περιέχει, ἣν εἰπών τις πάσης αἱρέσεως πηγὴν καὶ μητέρα οὐκ ἂν ἀποσφαλείη τοῦ εἰκότος (l. c. 114). Cyrill von Jerusalem nennt alle nicht canonischen Evangelien „ψευδεπίγραφα καὶ βλαβερά" (catech. IV, p. 66) und warnt vor deren Lectüre (catech. VI, p. 98). Tischendorf, evv. ap. 2. A. p. XXXVIII. Acta apost. p. X. Die ebionitischen, gnostischen und katholischen Apokryphen, so weit sie die beiden Apostel Petrus und Paulus betreffen, behandelt Lipsius, die Quellen der Petrussage 1872, vom Standpunkt der Tübinger Tendenzkritik aus.

verloren, wandten sich manche dem Christenthum zu, ohne ihre eigentlich jüdischen Vorstellungen und ihre Nationalwünsche aufzugeben. Sie anerkannten in Jesus wohl den Messias, hielten aber seine erste Erscheinung für unzureichend und setzten also ihre Hoffnung auf dessen Wiederkunft. Auf diesen Grundanschauungen entwickelte sich eine Reihe von Lehrmeinungen über die Person Christi, die Art und Weise seiner Wiederkunft oder das tausendjährige Reich, über die Berechtigung der Heidenchristen an demselben u. s. w. Die Gnostiker, soweit sie aus dem Christenthum hervorgingen, suchten das Christenthum den gnostischen Grundvorstellungen zu accommodiren. Diese liefen gemäß der Verzweiflung an aller Wahrheit und gemäß dem sittlichen Verderben des Heidenthums einerseits auf einen metaphysisch-religiösen, andererseits auf einen ethischen Dualismus hinaus. In der Weise, wie die christianisirenden Gnostiker ihre Ansichten mit der christlichen Lehre in Uebereinstimmung zu bringen suchten, kamen sie ebensowenig überein, als dieß bei den Juden der Fall war, und so bildete sich eine zahllose Menge von Secten, von welchen zwar keine besonders viel Anhänger zählte, welche aber wegen ihrer Menge und einflußreichen Stellung doch der Kirche Eintrag thaten. Indem jede dieser Secten ihre eigenthümlichen Sätze zu begründen suchte, waren sie genöthigt, entweder einen Theil der canonischen Bücher zu verwerfen, oder sie zu verstümmeln, oder neue Schriften abzufassen und sie als ächte herauszugeben [1]. Ersteres geschah z. B. bei den Alogern, welche das Johannesevangelium verwarfen, und den Ebioniten, welche dasselbe mit den Briefen Pauli thaten, den zweiten Ausweg ergriff Tatian, welcher die vier Evangelien in ein Werk zusammenschmolz (διὰ τεσσάρων) aber die Genealogien und Kindheitsgeschichten wegließ. Beide Wege schlug Marcion ein, welcher das Lucasevangelium verstümmelte, zugleich aber auch alle neutestamentlichen Schriften mit Ausnahme der größeren Zahl der von ihm ebenfalls verstümmelten Briefe Pauli verwarf [2]. Auch das Hebräerevangelium scheint von den Ebioniten verstümmelt worden zu sein. Der dritte Weg wurde am zahlreichsten eingeschlagen, und zwar waren es vorzüglich falsche Evangelien und Apokalypsen, welche man in ungeheuerer Masse schmiedete, so daß selbst die Väter eingestehen, ihre Zahl nicht zu kennen, und doch ist die Zahl derer, welche sie ausdrücklich nennen, schon beträchtlich genug. Es gibt keinen hervorragenden Apostel oder Apostelschüler, unter dessen Namen nicht eine falsche Schrift in Umlauf gesetzt worden

---

[1] Nachdem Origenes den Vorwurf des Celsus, von den wahren Gläubigen seien die Evangelien corrumpirt worden, zurückgewiesen und auf Marcion, Valentin und Lukanus bezogen hatte, fährt er fort: καὶ ὥσπερ οὐ φιλοσοφίας ἔγκλημά εἰσιν οἱ σοφισταὶ, ἢ οἱ Ἐπικούρειοι, ἢ οἱ Περιπατητικοὶ, ἢ οἵτινές ποτ' ἂν ὦσιν οἱ ψευδοδοξοῦντες· οὕτως οὐ τοῦ ἀληθινοῦ Χριστιανισμοῦ ἔγκλημα οἱ μεταχαράττοντες τὰ Εὐαγγέλια, καὶ αἱρέσεις ξένας ἐπεισάγοντες τῷ βουλήματι τῆς Ἰησοῦ διδασκαλίας (l. c. II, 27). Cf. Epiphanius adv. haer. II, 1. XXXXVII, 1. LXI, 1. LXIII, 2.

[2] Tertullian (adv. Marc. IV, 6): Contraria quaeque suae sententiae erasit ... competentia reservavit. Cf. Irenäus (adv. haer. I, 27), Epiphanius (haer. 42). In manchen Punkten, welche bloß Textabweichungen betreffen, können seine Gegner wohl zu weit gegangen sein, aber das Verhältniß zwischen Marcion und Lucas umkehren konnte erst die neuere Kritik, nach deren Anschauung von der Entstehung unserer Synoptiker sich das Verfahren des Marcion von dem der Evangelisten nicht viel unterschieden hätte.

wäre. Nicht selten nannte man diese Schriften auch geradezu nach dem Haupt der Secte, welche sie gebrauchte[1], z. B. Evangelium des Apelles, Valentinus, Simon oder nach den ihnen zugeschriebenen Vorzügen, z. B. Evangelium der Vollkommenheit, lebendiges Evangelium, Glaube, Weisheit u. s. w. Mit dem Aussterben der betreffenden Secten gingen auch die von ihnen gebrauchten Apokryphen verloren, wenigstens in den griechischen Urschriften, und nur da vermochten sie sich länger zu erhalten, wo sie in die von einer zähen Nationalität festgehaltene Landessprache (syrisch, koptisch, abessinisch u. s. w.) übersetzt waren.

§. 64.

Eintheilung der Apokryphen.

Dem Inhalte nach schließen sich die noch vorhandenen Apokryphen an die Evangelien, an die Apostelgeschichte, an die Briefe und Apokalypse an.

1. Die an die Evangelien sich anschließenden Apokryphen beschäftigen sich fast ausschließlich mit dem Anfang und dem Ende der irdischen Wirksamkeit Jesu[2]. In erster Beziehung geben sie Erzählungen über die Mutter und den Pflegevater Jesu, nähere Umstände bei seiner Geburt und Vorfälle während der Kindheit; in letzterer Beziehung geben sie sich theils als amtliche Berichte des Pilatus, theils als Berichte von Augenzeugen des Todes Jesu, theils als Berichte von solchen aus, welche von den Todten auferstanden waren. Daran schließen sich noch Erzählungen über die Schicksale der ungerechten Richter Jesu, besonders des Pilatus. Man unterscheidet sonach zwei Klassen, Kindheits- und Todesevangelien. Zu den ersten gehören: das Prot-Evangelium des Jacobus (griechisch), das pseudo-matthäische Evangelium (lateinisch), das Evangelium de nativitate Mariae (lateinisch), die Geschichte von Joseph dem Zimmermann (arabisch), drei Recensionen eines Evangeliums des Thomas (zwei griechisch, eine lateinisch) und das evangelium infantiae (arabisch). Zur zweiten Klasse gehören[3]: drei abweichende Recensionen der

---

[1] Von den Anhängern des Cerinthus sagt Epiphanius (haer. XXVIII, 5): Χρῶνται τῷ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίῳ ἀπὸ μέρους καὶ οὐχ ὅλῳ. Hieronymus bemerkt (adv. Lucif. Opp. II, 100): ad eos venio, qui evangelia laniaverunt, Suturninum quendam et Ophitas ... et Carpocratem et Cerinthum et hujus successorem Hebionem quorum plurimi vivente adhuc Joanne ap. eruperunt. Von Apelles sagt Origenes (opp. IV, 52): Evangelia purgavit. Vgl. Reuß S. 253 f.

[2] Cf. Tischendorf, De evangeliorum apocryphorum origine et usu 1851. Evangelia apocrypha 1853. Editio altera 1876.

[3] Dazu kann man auch die Apokryphen über den Tod Mariens zählen. Johannis liber de dormitione Mariae (griechisch) bei Tischendorf Apocal. ap. 1866 p. 95 sq. Transitus Mariae. A. p. 113 sq. B. p. 124 sq. Der griechische Text reicht jedenfalls ziemlich weit hinauf. Tischendorf sagt darüber: Opus Graecum, quod tantam vim ad traditiones Marianas excolendas atque propagandas habuit et in varias quum orientis tum occidentis linguas translatum est, nondum editum fuisse mirum est.... Pertinere autem librum de dormitione vel transitu Mariae non ad medii aevi, sed antiquitatis Christianae monumenta certum est, quamquam ambigi potest utrum saeculo demum quarto an prius prodierit (XXXIV).

Acta oder Gesta Pilati (zwei griechiſch, eine lateiniſch), drei Erzählungen des descensus ad inferos (eine griechiſch, zwei lateiniſch), welche ſechs Schriften in mannigfacher Verbindung auch als evangelium Nicodemi erſcheinen; ferner drei Briefe des Pilatus an den Kaiſer (einer lateiniſch, zwei griechiſch), eine Erzählung des Joſeph von Arimathäa (griechiſch)[1].

2. An Apoſtelgeſchichten ſchließen ſich an: die Acta Petri et Pauli, Acta Pauli et Theclae, Acta Barnabae, Philippi, Philippi in Hellade, Andreae, Andreae et Matthiae in urbe anthropophagorum, Acta et Martyrium Matthaei, Thomae, Bartholomaei, Thaddaei, Joannis (ſämmtliche griechiſch). Der Inhalt dieſer Schriften findet ſich zum Theil zuſammengefaßt in der Historia certaminis apostolorum, welche in lateiniſcher Sprache im neunten Jahrhundert abgefaßt wurde und ſich fälſchlich als ein Werk des Abdias, erſten Biſchofs von Babylon, ausgibt.

3. Außer dem apokryphen Briefwechſel des Herrn mit dem König Abgar von Edeſſa[2] und dem ebenfalls apokryphen Briefwechſel des Apoſtel Paulus mit dem Philoſophen Seneca[3], haben wir nur noch zwei pſeudo-pauliniſche Briefe, den einen ad Laodicaeos[4] (lateiniſch) und einen an die Korinther mit einem vorausgehenden Anfrageſchreiben der letzteren (armeniſch).

4. Aus der ehemals überreichen Apokalypſenliteratur iſt uns nur noch eine, und zwar angeblich johanneiſche Apokalypſe übrig, welche ſich als ſchlechte Nachahmung der ächten erweist[5].

---

[1] Paradosis Pilati (griech.), Mors Pilati (latein.), Vindicta Salvatoris (latein.). Cf. Tiſchendorf, Evv. apocr. 2. A. p. 449 sqq.

[2] Cf. Eus. I, 13, 6 sqq. Acta Thaddaei bei Tisch. Acta ap. apocr. p. 261 sqq.

[3] Hieronymus de vir. ill. c. 12: quem (sc. Senecam) non ponerem in catalogum sanctorum, nisi me illae epistolae provocarent, quae leguntur a plurimis, Pauli ad Senecam, et Senecae ad Paulum. Fabricius cod. apocr. II. p. 881 sqq.

[4] Hieronymus de vir. ill. c. 5: Legunt quidam et ad Laodicenses, sed ab omnibus exploditur. Theodoret (ad Col. 4, 16): τινὲς ὑπέλαβον καὶ πρὸς Λαοδικέας αὐτὸν γεγραφέναι, αὐτίκα τοίνυν καὶ προσφέρουσι πεπλασμένην ἐπιστολήν.

[5] Ἀποκάλυψις τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου herausgegeben von Birch (Auctarium cod. apocr. N. T. 1804) und Tiſchendorf (Apocalypses apocr. 1866). Sie iſt jüngeren Datums, denn die älteſte Spur reicht nur in das neunte Jahrhundert. Von der ἀποκάλυψις Πέτρου exiſtiren nur noch Fragmente (Hilgenfeld, Nov. T. extra can. rec. fasc. IV. p. 74 sqq.), dagegen iſt die ἀποκάλυψις Παύλου noch vorhanden. Sie wurde 1843 von Tiſchendorf im griechiſchen Original in der Ambrosiana und in München gefunden und herausgegeben im genannten Werk (p. 34 sqq.). Seite XVI gibt er auch über die arabiſchen und ſyriſchen Handſchriften Nachricht.

Zwölfter Abschnitt.

Die Geschichte des neutestamentlichen Textes.

§. 65.

Die Sprache des Neuen Testaments.

Die Sprache des Neuen Testaments ist die griechische. Nur das Matthäusevangelium wurde ursprünglich in der damaligen palästinensischen Landessprache, syrochaldäisch, geschrieben[1]. Die Wahl der griechischen Sprache war schon durch den universellen Charakter des Christenthums, sowie durch den Gegensatz der feindlichen Bestrebungen der Juden angezeigt. Selbst die Juden in der Diaspora mußten sich der griechischen Sprache bedienen. Dieses Griechische ist aber nicht der classische Dialect der Griechen, sondern die sogen. κοινὴ διάλεκτος, welche sich aus der Vermischung des attischen mit dem allen Dialecten gemeinsamen Charakter gebildet hatte. Unter Einwirkung des durch die Eroberungen Alexanders des Großen verbreiteten macedonischen Dialects hatte die κοινὴ διάλεκτος eine Gestaltung erfahren, in welcher alle Dialecte verschmolzen waren. Diese Sprache wurde vom dritten Jahrhundert an in Alexandrien zur Schriftsprache gewählt und deßhalb der alexandrinische Dialect genannt. In ihm sind die deuterocanonischen Schriften des Alten Testaments und die Uebersetzung der LXX geschrieben. Auch die Schriftsteller des Neuen Testaments bedienten sich dieses Idioms. Wie aber diese Sprache überall durch Aufnahme mancher Wörter aus dem ursprünglichen Sprachschatz des Volkes und der Schriftsteller eine locale Färbung erhielt, so konnte es auch nicht fehlen, daß bei den neutestamentlichen Schriftstellern der semitische Sprachcharakter sich in Gedankengang und Satzverbindung, in Wahl und Bildung der Wörter Geltung verschaffte und dadurch der griechischen Sprache ein semitisches Colorit verlieh. Die aufgenommenen semitischen Sprachtheile heißen Hebraismen[2], weil die damalige syrochaldäische Landessprache von den Schriftstellern selbst als hebräische Sprache bezeichnet wird[3]. Die ganze, von diesem Sprachgeist getragene Sprache des Neuen Testaments wird die hellenistische genannt, weil die griechisch redenden Juden im Neuen Testament Ἑλληνισταί heißen[4].

---

[1] Hieronymus (ep. ad Dam. ep. ad Sum. et Fretel.): Sicut autem in novo Test., si quando apud Latinos quaestio exoritur et est inter exemplaria varietas, recurrimus ad fontem graeci sermonis, quo novum scriptum est instrumentum: ita in veteri ... Epiphanius (haer. XXX, 3).

[2] Beispiele dafür siehe bei Kaulen S. 50. Reuß S. 36 (1. Hebr. Kunstwörter, 2. Griechische Wörter mit hebräischer Bedeutung. 3. Griechische Wörter in rein hebräischen Phrasen. 4. Abgeleitete neue Wörter. 5. Hebr. Tropen. 6. Hebr. Constructionen).

[3] Joh. 5, 2. Offenb. 9, 11. 16, 16. Apostelg. 21, 40. 22, 2. 26, 14.

[4] Apostelg. 6, 1. 9, 29. Vgl. 21, 37.

Die neutestamentlichen Schriftsteller hatten schon die nothwendige wissenschaftliche Bildung[1] nicht, um sich, wie Josephus und Philo, von dem Geist der Muttersprache ganz loszumachen, und andererseits waren sie auch durch den Inhalt des schriftlich zu Fixirenden an den hebräischen Sprachgeist gewiesen, da die neuen Ideen im jüdischen Glauben und in jüdischer Anschauung Grund und Wurzel hatten. Dadurch wurde die Sprache der Anmuth und des Schmuckes vielfach beraubt und erhielt im Ausdruck und Satzgefüge etwas Schwerfälliges und Rauhes, manchmal auch Zusammenhangloses, aber eben dadurch näherte sie sich auch der Ausdrucksweise und Anschauung des gewöhnlichen Volkes und zog durch Einfachheit und Faßlichkeit die Gemüther an[2]. Freilich wurde aber auch durch die Verbindung beider Sprachcharaktere und durch die Vermeidung alles Gesuchten und Kunstgerechten das Eindringen in den tiefen Inhalt und Gedankengang vielfach erschwert. Wort und Sinn mußten um so mehr divergiren, je erhabener die neuen christlichen Ideen über den gewöhnlichen Gedankenkreis waren. Dieses neutestamentliche Idiom hat in den verschiedenen Schriften neben der gemeinsamen Grundlage je nach der Individualität des Schriftstellers eine etwas verschiedene Färbung erhalten, da es durch keine Schrift oder Schule fixirt war.

§. 66.

Die Schrift des Neuen Testaments.

Das Schreibmaterial der damaligen Zeit war ein Pflanzenpapier von der Papyrusstaude, die in Aegypten, Syrien und in der Nähe von Babylon wuchs[3]. Dieses an und für sich nicht sehr dauerhafte Schreibmaterial wurde namentlich zur Zeit des Augustus so fein und geschmeidig hergestellt, daß es kaum auf beiden Seiten beschrieben werden konnte. Die Autographen des Neuen Testaments waren jedenfalls ihrem epistolarischen Theil nach auf solches Papier geschrieben[4], da das Pergament selten und theuer war[5]. Bei der häufigen Benützung derselben zum Vorlesen und Abschreiben mußten sie bald so abgegriffen werden, daß sie durch Abschriften ersetzt wurden und verloren gingen[6]. Auch diese waren anfangs wohl auf ähnliches Material geschrieben.

---

[1] Das εἰ δὲ καὶ ἰδιώτης τῷ λόγῳ (2 Kor. 11, 6) des Paulus ist dem Zusammenhang nach ironisch zu nehmen, aber doch hat auch er keine Rhetorenschule durchgemacht. Chrysostomus (III, 4 in ep. I. ad Cor.) sagt, daß die Apostel ἀγροικοί, ἀμαθεῖς, ἀγράμματοι καὶ πένητες καὶ ἀσύνετοι καὶ ἀφανεῖς gewesen seien. Aehnlich lautet das Urtheil des Eusebius (III, 25, 3): τὴν δὲ γλῶτταν ἰδιωτεύοντες, τῇ γε μὴν πρὸς τοῦ σωτῆρος αὐτοῖς δεδωρημένῃ θείᾳ καὶ παραδοξοποιῷ δυνάμει θαρσοῦντες, τὸ μὲν ἐν περινοίᾳ καὶ τέχνῃ λόγων τὰ τοῦ διδασκάλου μαθήματα πρεσβεύειν οὔτε ἤδεσαν οὔτε ἐνεχείρουν.

[2] Origenes (cont. Cels. VI, 1. VII, 60): ἡ προνοουμένη θεία φύσις ... συγκατέβη τῇ ἰδιωτείᾳ τοῦ πλήθους τῶν ἀκροωμένων, ἵνα ταῖς συνήθεσιν αὐτοῖς χρησαμένη λέξεσι προκαλέσηται ἐπὶ ἀκρόασιν τὸ τῶν ἰδιωτῶν πλῆθος.

[3] Plinius H. N. XIII, 22. Vgl. Hug I, 91.

[4] 2 Joh. 12: διὰ χάρτου καὶ μέλανος. 3 Joh. 13.

[5] 2 Tim. 4, 13: τὰ βιβλία, μάλιστα τὰς μεμβράνας.

[6] Die literae authenticae (Tertullian de praescr. c. 36) sind keine Autographen. Das vorgebliche Autograph des Johannesevangeliums in Ephesus (Chronic. pasch.

Erst als das Pergament allgemeiner wurde, konnte man dasselbe auch zu dem Neuen Testament benützen [1]. Die uns noch erhaltenen alten Handschriften sind daher sämmtlich auf Pergament geschrieben. Erst im neunten Jahrhundert kam das Baumwollenpapier auf, obwohl für wichtigere Urkunden auch später noch Pergament verwendet wurde. Doch sind die jüngeren Handschriften alle Papierhandschriften. Seit dem dreizehnten Jahrhundert wurde das Linnenpapier gebräuchlich. Wie gewöhnlich haben sich die neutestamentlichen Schriftsteller und ihre ersten Abschreiber der Rollen bedient, doch müssen diese bald außer Gebrauch gekommen sein, da alle unsere Handschriften die Bücherform haben.

Auch die Schriftzüge beider Arten von Handschriften sind verschieden. Zur Zeit Christi und der Apostel war eine Cursiv- und eine Majuskel- oder Uncialschrift üblich. Da die Alten häufig dictirten, so mußten ihre Amanuenses die Cursivschrift wählen, die aber für Bücher oder wichtige Denkmale von den καλλιγράφοι in die große Schrift umgeschrieben wurde. So wissen wir auch von dem Apostel Paulus, daß er seine Briefe zu dictiren pflegte [2], aber sicher wurden sie nachher in die größere Schrift umgeschrieben, während die historischen Bücher wohl von Anfang an mit Majuskeln geschrieben wurden [3]. Die Handschriften bis zum Ende des zehnten Jahrhunderts sind fast sämmtlich Uncialhandschriften [4]. Erst von da an bediente man sich der Minuskeln (literae minusculae), aus welchen allmählich unsere griechischen Schriftzüge hervorgegangen sind.

Eine Interpunction oder Accentuation haben die ältesten Handschriften nicht. Die einzelnen quadratförmigen Buchstaben wurden in ununterbrochener Reihenfolge nebeneinander geschrieben ohne Wort- und Satztrennung [5]. Die

---

XCII, 77. Vgl. Calmet Comm. in N. T. I. p. 5) ist zu wenig beglaubigt und die lateinischen Bruchstücke des Marcusevangeliums in Venedig und Prag gehören einer Uebersetzung des siebenten Jahrhunderts an.

[1] Eusebius erhielt von Kaiser Konstantin (332) den Auftrag, die heiligen Schriften in 50 Exemplaren abschreiben zu lassen und theilt (Vita Const. IV, 36) aus dem Brief des Kaisers darüber mit: πρέπον γὰρ κατεφάνη τὸ δηλῶσαι τῇ σῇ συνέσει, ὅπως ἂν πεντήκοντα σωμάτια ἐν διφθέραις ἐγκατασκεύοις, εὐανάγνωστά τε καὶ πρὸς τὴν χρῆσιν εὐμετακόμιστα ὑπὸ τεχνιτῶν καλλιγράφων καὶ ἀκριβῶς τὴν τέχνην ἐπισταμένων γραφῆναι κελεύσειας, τῶν θείων δηλαδὴ γραφῶν.

[2] Röm. 16, 22. 1 Kor. 16, 21. Kol. 4, 18. 2 Thess. 3, 17. Gal. 6, 11 bemerkt er besonders, daß er den Brief selbst geschrieben habe, doch könnte diese Bemerkung auch nur auf den letzten Abschnitt Bezug haben. Cf. Hier. ad locum. Anders Chrysostomus zu d. St.

[3] Hieron. (in Job fin.): Habeant, qui volunt, veteres libros vel in membranis purpureis, auro argentoque descriptos vel uncialibus, ut vulgo ajunt, literis, onera magis exarata quam codices, dummodo mihi meisque permittant pauperes schedulas et non tam pulchros codices quam emendatos.

[4] Die erste Cursivhandschrift stammt aus dem Jahre 835, die letzte Majuskelhandschrift aus dem Jahre 995. Der Cod. S. der Evangelien auf der vaticanischen Bibliothek aus dem Jahre 949 hat noch Majuskeln.

[5] Zwar sprechen einzelne alte Autoren von Interpunctionszeichen (Aristoteles Rhet. III, 5. Aristophanes v. Byzanz 200 a. Ch.), allein diese scheinen nur in den Schulen der Grammatiker angewandt worden zu sein. Vgl. Jahn, Bibl. Archäolog. I, 1. S. 477 ff. Bleek S. 789 f.

Buchstaben wurden in Columnen gestellt, deren auf einer Seite je drei oder vier Raum hatten, und ohne daß beim Abbrechen auf die Etymologie Rücksicht genommen wurde. Einige Schriftsteller berichten von Abtheilungen, welche zum Zweck der Vorlesung (Clemens Alexandrinus) oder einer Harmonie (Ammonius von Alexandrien 350)[1] gemacht wurden. Eine eigentliche Eintheilung führte aber erst Euthalius in der Mitte des fünften Jahrhunderts (458) ein, indem er zunächst die pauliniſchen Briefe, dann aber auch die Apoſtelgeſchichte und katholiſchen Briefe zum Zweck beſſerer Vorleſung (πρὸς εὔσημον ἀνάγνωσιν) ſo ſtichometriſch anordnete, daß je auf eine Zeile (στίχος) ſoviel Wörter geſetzt wurden, als in einem Athemzug geleſen werden konnten. Aehnlich waren ſchon früher die στιχήρεις βίβλοι des Alten Teſtaments (Job, Pſalmen, Sprüchwörter, Prediger, Hohes Lied) geſchrieben worden[2]. Die Zahl der Stichen pflegte je am Ende des Buches beigeſetzt zu werden. Der Raumerſparniß wegen wurde zwar ſpäter dieſe Schreibweiſe wieder aufgegeben, aber die Abſätze wurden durch Punkte oder große Anfangsbuchſtaben angezeigt. Daraus entwickelte ſich allmählich unſere jetzige Interpunction, welche ſeit dem elften Jahrhundert in allen Handſchriften vorkommt, aber erſt im ſechzehnten Jahrhundert die volle Ausbildung erhielt. Die vollſtändige Wortabtheilung wurde im neunten Jahrhundert üblich. Accente kamen nach dem Zeugniß des Epiphanius[3] ſchon zu ſeiner Zeit im Alten und wohl auch im Neuen Teſtament vor. Auch Euthalius[4] wendete ſolche an. Allgemein wurden ſie ſeit dem ſiebenten Jahrhundert.

So wenig als die Interpunction rühren die Ueber- und Unterſchriften von den Verfaſſern her[5], doch reichen die Ueberſchriften in ein hohes Alter hinauf[6] und werden in den verſchiedenen Handſchriften mit geringen Abweichungen angegeben, ſo daß ſie jedenfalls als der Ausdruck der kirchlichen Tradition zu gelten haben. In Betreff der Unterſchriften iſt die Uebereinſtimmung geringer. Sie ſind von ſpäteren Abſchreibern beigefügt und geben Aufſchluß über den Ort der Abfaſſung, die Beſtimmung oder auch den Ueberbringer des Briefes, können aber nur mit Vorſicht verwendet werden, weßhalb ſie auch in den neueren Ausgaben weggelaſſen werden.

---

[1] Matth. hat 355, Marc. 234, Luc. 342, Joh. 232 κεφάλαια oder περικοπάς. Euthalius ſetzte τὴν τῶν κεφαλαίων ἔκθεσιν ſeiner Ausgabe voran, muß alſo ſchon eine Eintheilung vorgefunden haben. Euſebius ſtellte dieſe Abſchnitte in zehn Canones zuſammen. Seit dem ſiebenten oder achten Jahrhundert gab es eine Eintheilung in τίτλοι oder Breves, deren Matth. 68, Marc. 49, Luc. 83, Joh. 18 zählten. Vgl. Kaulen S. 59. Bleek S. 797. Die gegenwärtige Kapiteleintheilung iſt von Cardinal Hugo a St. Caro († 1263), die Verseintheilung von Rob. Stephanus (1551).

[2] Zacagni collect. mon. vet. Eccl. graec. Romae 1698 p. 537. Gallandus in Biblioth. Patr. et Ant. Scrp. T. X., 1774. p. 250. Vgl. Hug I, 218.

[3] De pond. et mens. c. 2: ἐπειδὴ δέ τινες κατὰ προῳδίαν ἔστιξαν τὰς γραφὰς, καὶ περὶ τῶν προῳδιῶν τάδε· ὀξεῖα, δασεῖα, ψιλὴ, περισπωμένη.

[4] Gall. p. 201: τήν τε τῶν πράξεων βίβλον ἅμα καὶ καθολικῶν ἐπιστολῶν ἀναγνῶνται κατὰ προῳδίαν.

[5] Chryſoſt. (hom. I. n. 1. in ep. ad Rom.)

[6] Tertullian (adv. Marc. V, 17).

§. 67.

Die kritische Gestalt des Textes.

Da die Autographen des Neuen Testaments sämmtlich verloren sind, so kann der gegenwärtige Text nur durch die aus späterer Hand herrührenden Hilfsmittel hergestellt werden. Diese konnten aber bei aller Pietät der Gläubigen und Sorgfalt der Abschreiber nicht vor jeder Abweichung bewahrt bleiben. Daher kann es bei der großen Verbreitung der Abschriften des Neuen Testaments nicht Wunder nehmen, daß sie nicht vollkommen gleichlautend sind. Abgesehen von den unabsichtlichen Aenderungen aus Versehen oder Mißverständniß entstanden Varianten durch wohlgemeinte Aenderungen oder häretische Bestrebungen. Manche Abschreiber glaubten stilistische Härten beseitigen zu müssen oder Glossen in den Text aufnehmen zu sollen. Bei den Evangelien lag die Versuchung nahe, die Parallelstellen zu berücksichtigen[1] und die zahlreichen Citate aus dem Alten Testament verleiteten leicht zu Correcturen nach den LXX. Scheinbar sich widersprechende Stellen wurden ausgeglichen, auffallende Wörter und Stellen weggelassen. Je weiter man sich von der apostolischen Zeit entfernte, desto zahlreicher wurden die Abweichungen. Schon Clemens von Alexandrien[2] macht auf solche aufmerksam, und bald werden bittere Klagen über das Verderbniß der Codices geführt[3], doch nicht über die kirchlich gebrauchten Exemplare, sondern über die dem Privatgebrauch dienenden Handschriften. So zahlreich übrigens die Varianten sind, so betreffen sie fast alle nur einzelne Wörter und Wendungen, welche für den Sinn von geringerer Bedeutung sind. Nur einzelne wenige (z. B. Marc. 1, 1; 1 Joh. 5, 7; 1 Kor. 15, 51) haben eine dogmatische Bedeutung, welche aber doch wieder von geringerem Belang ist, weil die betreffenden Dogmen durch zahlreiche andere Stellen hinlänglich biblisch gesichert sind[4].

Zu den kritischen Hilfsmitteln gehören vor Allem die ältesten griechischen Handschriften, welche, nach ihrer Textgestalt zu schließen, bis in das vierte

---

[1] Hieron. (praef. in evv. ad Dam.).

[2] Strom. IV, 6.

[3] Origenes (Comm. Matth. T. XV, 14) hält die Stelle 19, 19 für interpolirt und bemerkt, es möchte ein solches Verfahren frevelhaft erscheinen: εἰ μὲν μὴ καὶ περὶ ἄλλων πολλῶν διαφωνία ἦν πρὸς ἄλληλα τῶν ἀντιγράφων, ὥστε πάντα τὰ κατὰ Ματθαῖον μὴ συνᾴδειν ἀλλήλοις, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ λοιπὰ εὐαγγέλια ... νυνὶ δὲ δηλονότι πολλὴ γέγονεν ἡ τῶν ἀντιγράφων διαφορὰ, εἴτε ἀπὸ ῥαθυμίας τινῶν γραφέων, εἴτε ἀπὸ τόλμης τινῶν μοχθηρᾶς τῆς διορθώσεως τῶν γραφομένων, εἴτε καὶ ἀπὸ τῶν τὰ ἑαυτοῖς δοκοῦντα ἐν τῇ διορθώσει προστιθέντων ἢ ἀφαιρούντων.

[4] Ich begnüge mich hier, zum Beweis auf die eingehende gelehrte Untersuchung Kaulens über die kritische und dogmatische Integrität (S. 41—152) hinzuweisen, welche gerade zu dem Zweck angestellt wurde, um darzuthun, daß die Bücher (des Alten sowohl) als des Neuen Testamentes inhaltlich unverfälscht bis auf die Gegenwart gekommen sind.

Jahrhundert hinaufreichen. Erst in zweiter Linie können die Minuskel-Handschriften beigezogen und die verschiedenen alten Uebersetzungen zu Hilfe genommen werden. Außerdem bieten die zahlreichen Citate der griechischen Väter ein willkommenes Hilfsmittel zur kritischen Feststellung der handschriftlich nicht vollständig gesicherten Stellen. Doch geben diese natürlich kein Zeugniß für den ursprünglichen Text, sondern für den ihrer Zeit, und sind oft auch deßhalb nicht ganz zuverlässig, weil die Alten häufig aus dem Gedächtniß citirten und mehr Gewicht auf den Sinn als auf den Buchstaben legten [1]. Die Majuskel-Handschriften werden mit den großen Buchstaben des lateinischen Alphabets (der Sinaiticus mit ℵ), die Minuskel-Handschriften mit arabischen Ziffern bezeichnet.

Die ungefähr tausend bekannten Handschriften des Neuen Testaments enthalten größtentheils nur einzelne Abschnitte oder gar nur einzelne Bücher des Neuen Testaments. Neben solchen mit fortlaufendem Text (codices textus perpetui) gibt es andere, welche bestimmte für die kirchliche Vorlesung ausgewählte Abschnitte (ἀναγνώσεις, περικοπάς) enthalten (codices ecclesiastici, lectionaria). Diese haben oft zum Zweck leichterer Vorlesung kleine Umänderungen erhalten, welche später auch in andere Abschriften übergingen. Von den bedeutendsten Handschriften müssen namhaft gemacht werden:

1. Der Codex Sinaiticus (ℵ) aus dem vierten Jahrhundert [2] enthält das ganze Neue Testament, den größten Theil der LXX und den griechischen Text des Barnabas und einen Theil des Hermas. Er wurde 1859 von Tischendorf in dem Katharinenkloster am Sinai gefunden und befindet sich in Petersburg [3].

2. Der Codex Vaticanus (B) enthielt ursprünglich die ganze griechische Bibel. Es fehlen aber am Ende der Schluß des Hebräerbriefes, die Pastoralbriefe, der Brief an Philemon und die Apokalypse. Er gehört gleichfalls der Mitte des vierten Jahrhunderts an und ist im Vatican [4].

3. Der Codex Parisiensis oder Ephraemi rescriptus (C) in der Nationalbibliothek in Paris umfaßte ursprünglich auch die ganze Bibel, wurde aber später mit einem Text der Werke Ephräms überschrieben. Vom Neuen Testament ist etwa die Hälfte von Tischendorf wieder hergestellt, der ihn auch (1843) herausgegeben hat. Er setzt denselben in die Mitte des fünften Jahrhunderts.

4. Der Codex Alexandrinus (A) enthält mit einigen Lücken die ganze

---

[1] Vgl. Bleek S. 865 ff.

[2] Hilgenfeld sucht ihn in das sechste Jahrhundert herabzusetzen (Zeitschr. 1864. S. 70 ff. S. 211 ff.), doch ist er nicht ganz sicher. „Der Sinaiticus bleibt immer eine von unsern ältesten und wichtigsten Handschriften, wenn er auch erst in dem neugestifteten Sinaikloster gleich nach 530 von den ersten Mönchen geschrieben sein sollte" (Einl. S. 792).

[3] Tischendorf edirte ihn in facsimilirter Prachtausgabe (Petropoli 1862) und mit gewöhnlichen Typen (N. T. Sinaiticum s. N. T. cum epistola Barnabae et fragmentis Pastoris. Lipsiae 1863).

[4] Zuerst wurde er von Mai 1858 herausgegeben, später von Tischendorf (1867) und 1868—72 in facsimilirter Ausgabe auf Kosten Pius' IX. von Vercellone und Cozza.

Bibel und den Brief des Clemens an die Korinther und einigen Fragmenten eines angeblich zweiten Clemensbriefes. Cyrillus, Patriarch von Alexandrien, hatte ihn nach Konstantinopel gebracht. Patriarch Cyrillus Lucaris schenkte ihn 1628 dem König Karl I. von England. Er befindet sich jetzt im britischen Museum und gehört wahrscheinlich dem fünften Jahrhundert an[1].

5. Der Codex Cantabrigiensis (D) oder Codex Bezae enthält die Evangelien, die katholischen Briefe und die Apostelgeschichte griechisch mit einer altlateinischen Uebersetzung. Theodor Beza schenkte ihn 1581 der Universität Cambridge. Tischendorf nimmt für ihn das sechste Jahrhundert an[2].

6. Der Codex Claromontanus (D) für die Paulusbriefe, griechisch-lateinisch, war früher im Besitz des Theodor Beza, ist aber seit dem siebenzehnten Jahrhundert Eigenthum der Nationalbibliothek in Paris und wird gleichfalls in das sechste Jahrhundert versetzt.

§. 68.

Die Uebersetzungen des Neuen Testaments.

Die heiligen Schriften des Neuen Testaments wurden bald aus dem Griechischen in die Landessprachen übersetzt und uns in diesen Uebersetzungen überliefert. Diese haben für die Textkritik deßhalb einen großen Werth, weil sie vielfach einen Urtext voraussetzen, der viel älter ist als der unserer Handschriften. Unter allen Uebersetzungen ragen die lateinische und syrische hervor, welche gewissermaßen das Abend- und Morgenland vertreten.

In die lateinische Sprache ist das Neue Testament schon im zweiten Jahrhundert übertragen worden[3]. Schon vor Tertullian ist auch das Neue Testament in's Lateinische übersetzt worden, ja Tischendorf nimmt sogar an, daß schon die ganze Itala oder vorhieronymian'sche Uebersetzung in dieser Zeit gefertigt worden sei. Tertullian ist jedenfalls der Gewährsmann für die älteste lateinische Bibel[4]. Aber seine Bibel ist noch nicht die Itala. Diese, wenn sie nicht die Ueberarbeitung einer älteren Uebersetzung sein sollte, fällt in die Zeit zwischen Tertullian und Cyprian, in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Ihren Namen hat erst Augustinus[5] erwähnt. Er wird von Vielen

---

[1] Das Neue Testament wurde 1786 von Woide facsimilirt, 1860 von Cowper herausgegeben.

[2] Er ist herausgegeben von Scrivener 1864.

[3] Kaulen glaubt, daß wenigstens theilweise die heilige Schrift schon im ersten Jahrhundert in's Lateinische übersetzt worden sei und mißt aus inneren Gründen der Hindeutung Rufins (Apol. 2, 33), daß schon der hl. Petrus Urheber der Itala gewesen sei, Glauben bei (S. 113), doch sind die angeführten äußeren Zeugnisse von Innocenz I. (414) und Rufin (405) selbst nur Vermuthungen (S. 108). Augustin (de doctr. christ. 2, 11): Qui scripturas ex Hebraica lingua in Graecum transtulerunt, numerari possunt. Latini autem interpretes nullo modo; ut enim cuique primis fidei temporibus in manus venit codex Graecus, et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur, ausus est interpretari.

[4] Monog. c. 11. adv. Prax. c. 5.

[5] De doctr. chr. 2, 15: In ipsis autem interpretationibus Itala ceteris praeferatur; nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae.

daher abgeleitet, daß sie in Italien entstanden sei[1], während andere ihren Ursprung nach Afrika verlegen und den Namen durch die Annahme erklären, daß sie eine Uebersetzung sei nicht in der verfeinerten Schrift und Gelehrtensprache der römischen Hauptstadt, sondern vielmehr in der volksthümlichen italischen Provinzialsprache, der lingua vulgata[2]. Weil die Handschriften der Itala sehr von einander abgewichen sind[3], so war eine revidirte Uebersetzung nothwendig. Auf Anregung des Papstes Damasus gab Hieronymus 383 zunächst eine Correctur der Evangelien heraus, welche sich möglichst eng an die alte Uebersetzung anschloß[4]. Darauf besorgte er auch die übrigen Schriften des Neuen Testaments. Seine Uebersetzung verschaffte sich allmählich, wenn auch nicht ohne Mühe, überall Eingang und wurde unter dem Namen der Vulgata[5] die officielle Uebersetzung des Abendlandes. Das Concil von Trient beschloß in der vierten Session vom 8. April 1546, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur et ut nemo illam rejicere quovis praetextu audeat vel praesumat. Im Todesjahre des Papstes Sixtus V. 1590 wurde eine officielle Ausgabe zu Rom veröffentlicht, welche aber wieder zurückgezogen und unter Clemens VIII. 1592 revidirt wurde. Dieser revidirten Ausgabe wurden 1598 noch die indices correctorii beigefügt.

Von ähnlicher Bedeutung wie die lateinische Uebersetzung ist die alte syrische. Sie wird von den Syrern die einfache (פְּשִׁיטָא Peschito) genannt[6]. In ihr fehlen 2 Petri, 2 und 3 Johannes, der Brief Judä und die Apokalypse. Sie ist im zweiten Jahrhundert wahrscheinlich von einem christlichen Verfasser gefertigt worden[7]. Von den Monophysiten wurde um das Jahr 508 noch eine neue syrische Uebersetzung veranstaltet[8].

---

[1] Reithmayr S. 263 ff. Kaulen S. 109. Gesch. der Vulg. S. 187 f. Gams, Kirchengesch. Spaniens I, 86. Ziegler, Italafragmente 1876.

[2] Wiseman, Abhandlungen 1854, 1. Hug I, 406. Bleek S. 851. Mangold (Bleek S. 848. Anm.). Ott, Jahrbb. v. Fleckeisen 1874/75. Himpel, Q.-S. 1876. S. 738 ff. Rönsch, Itala und Vulgata S. 5 f. Nov. Test. S. 44. Hilgenfeld S. 799.

[3] Praef. in Jos.: Cum apud Latinos tot sint exemplaria, quot codices, et unusquisque pro suo arbitrio vel addiderit vel subtraxerit, quod ei visum est. Praef. in evv. ad Dam.: Si enim latinis exemplaribus fides est adhibenda, respondeant quibus? tot enim sunt exemplaria pene quot codices.

[4] l. c.: Ita calamo temperavimus, ut his tantum, quae sensum videbantur mutare, correctis, reliqua pateremur manere ut fuerant. Ep. ad Sun. et Fretel.: Noluimus ergo immutare quod ab antiquis legebatur, quia idem sensus erat. Et nos antiquam interpretationem sequentes, quod non nocebat mutare noluimus.

[5] Der Name exemplar vulgatum wird zum ersten Mal von Roger Baco 1267 in einem Schreiben an Papst Clemens IV. gebraucht. Vgl. Kaulen S. 122.

[6] Kaulen entscheidet sich bei der ungewissen Bedeutung für die „wörtliche" Uebersetzung. Dagegen Baudissin Job arab. S. 7. Literatur-Ztg. 1877. N. 1. Sp. 16.

[7] Kaulen S. 206. Mangold (Bleek S. 831).

[8] Im Auftrag des Bischofs Philoxenus von Hierapolis verfertigte der Chorepiskopus Polykarpus eine wörtliche Uebersetzung der ganzen heiligen Schrift aus dem Griechischen. Von dieser philoxenianischen Uebersetzung wurde im Jahre 616 zu Alexandrien das Neue

Von den übrigen Uebersetzungen nennen wir nur noch die äthiopische, welche seit dem vierten Jahrhundert in Abessinien von verschiedenen Uebersetzern gemacht worden ist, die gotische des Vulfilas aus dem vierten Jahrhundert und die armenische, welche in den Anfang des fünften Jahrhunderts hinaufreicht.

Testament durch Thomas von Charkel neu bearbeitet und erhielt sich in dieser Gestalt als charklenische Uebersetzung unter den Monophysiten. Vgl. Kaulen S. 106. Bleek S. 833.

Namen- und Sachregister.

A.

Abdias 252. 294.
Abendmahl, Tag 32. 285.
Abgar 7. 251 ff. 294.
Acta apostolorum apocrypha 83. 277. 290 f. 294. Pauli 276 ff. 289.
Akiba, Rabbi 101. 131. 133 f.
Albinus, Procur. 264.
Aloger 111. 117. 127. 292.
Alzog 83.
Ambrosius 114.
Ammonius von Alexandrien 298.
Andreas von Kappadocien 126.
Anger 25. 55. 215. 219.
Antichrist 91. 120. 136. 142. 183.
Antistius Vetus 212.
Apelles 293.
Apokalypse, apokryphe des Johannes 294, des Paulus 294, des Petrus 276. 278. 294.
Apokryphen 83. 153; alttestamentliche 253. 259. 272. Begriff und Entstehung 286 ff. Eintheilung 293 ff.
Apollinaris 112.
Apollonius 38. 217.
Apollos 186. 199. 200. 239.
Appian 178.
Apostelconcil 63. 169 ff.
Apostelgeschichte 17. Zweck 62 ff. Verf. 79 ff. Quellen 81. Ort 82. Zeit 83. Wirkstücke 80 f. 212. 214. Anerkennung 79. 275 ff.
Aquila u. Priscilla 184. 186. 211.
Aquila, Uebersetzer des A. T. 101 f. 108.
Arcandisciplin 15 ff. 193. 198. 285.
Aretas von Arabien 155. 157.
Aristophanes von Byzanz 297.
Aristoteles 297.
Arnobius 10.
Arnoldi 18. 32. 37 f.
Arrian 80.
Assumptio Mosis 253.
Athanasius 218, ep. fest. 267. 278 f. 287. Synophis 37. 40. 61. 113. 268. 291.
Auberlen 85.
Augustinus 7. 12. 14. 18 f. 21. 41. 53. 91. 114. 118. 191. 209. 241. 268 f. 272. 279. 287. 301.
Augustus 135. 147. 212. 296.

B.

Babylon = Rom 257.
Bäumlein 153.
Barea Soranus 212.
Barnabas u. Marcus 50. 175, u. Paulus 39. 157. 160 f. Erste Missionsreise 55. 162 ff. Trennung 175. 237. 239. Brief 242. 273. 276 ff. 287. 300.
Baronius 53. 257.
Basilius 18. 46. 227. 273.
Baudissin 302.
Bauer, Br. 204.
Baur, Chr. 2. 4. 42. 57. 68. 121. 182. 184. 192. 221. 229. 268.
Bedeutung der Einleitung 3 f.
Bedingungen der Schriftabfassung 7 ff. 13 ff.
Beelen 220.
Begriff der Einleitung 1 ff.
Bellarmin 54.
Benary 136.
Benützungshypothese 19.
Berthold 257.
Beyschlag 100.
Beza, Th. 301.
Birch 294.
Bischöfe, Weihung 196 f. 199.
Bisping 32. 38. 120 ff. 125. 139. 161. 180. 187. 191. 201. 220. 251. 257. 262.
Bleek 7. 11. 19. 34. 38. 40. 60. 68. 70. 81. 85. 87. 111. 121. 126. 136. 146. 148 f. 161. 165. 182 ff. 201 f. 217. 220 f. 227. 239. 257. 279 f. 297 f. 302.
Böhmer 85. 184.
Böttger 221.
Briefe, ignatianische 108. 270; katholische 117. 242. 272 f. 278; paulinische 19. 150. 224. 237. 242. 264. 273 ff. 292; verlorene 189. 202. 220. 224.

C.

Cajus 241.
Caligula 39. 155. 156. 183.
Calmet 297.
Candace 65.
Canon, Begriff 267 f. Entstehung 273; abendländischer 274 f.; alexandrinischer 276;

antiochenischer 276; des Eusebius 277 f.; des Irenäus 275.
Cassiodor 118. 123.
Catalogus Liberianus 258.
Celsus 4. 33. 102. 289.
Ceriani 253.
Cerinthus 90 f. 108. 112. 121. 126. 293.
Charkel 303.
Christianer, Name 162. Verfolgung 254.
Christus, Name 172. 191.
Chrysostomus 11. 53. 59. 61 f. 82. 126. 145. 147. 189. 209. 213. 218. 250. 284. 296 ff.
Cicero 175.
Claudius, Kaiser 54. 116. 128. 159 f. 162. 171 f.
Clemens IV. 302.
Clemens VIII. 183 f. 302.
Clemens Alex. 33. 43. 50. 54. 62. 90. 99. 116 ff. 161. 184. 237. 239. 241 f. 250. 252. 257. 266. 272. 276. 286 f. 298 f.
Clemens Rom. 198. 217 f. 233 f. 237. 239. 241. 250. 266. 277. 301.
Codex Alexandrinus 300. Cantabrigiensis 301. Claromontanus 276. 301. L 58. Parisiensis 300. Sinaiticus 46. 58. 227. 300. Vaticanus 46. 58. 227. 300.
Codices des N. T. 114. 185. 276. 300 f.
Collegia illicita 65. 169.
Comma Johanneum 122 ff.
Concil v. Karthago 279. Laodicea 267. Trient 14. 125. 279. 302. Vaticanum 14. 279.
Constitutiones Apost. 38. 50. 58. 252. 273. 278.
Corbulo 212. 257 f.
Cornelius a L. 54. 189.
Cosmas Indicopleustes 117. 260.
Cowper 301.
Credner 50. 54 f. 60. 187. 202. 217. 239. 257. 267. 269. 274. 276.
Cumanus 172.
Cyprian 123.
Cyrill von Alex. 301.
Cyrill von Jerus. 12. 34. 273. 278. 291.
Cyrillus Lucaris 301.

D.

Damasus 252. 290. 302.
Davidson 67.
Delitzsch 34.
Demosthenes 80.
Dio Cassius 10. 68. 108. 144. 171. 175. 258.
Diognet, Brief an 198. 234.
Dionysius von Alex. 59. 84 ff. 117 f. 121. 126 f.
Dionysius von Korinth 37. 191. 242.
Doketen 121.
Döllinger 183.
Domitian, Kaiser 116. 121. 126. 129. 133. 136. 252.
Dorotheus von Tyrus 113. 116.
Düsterdieck 87. 136.

E.

Ebioniten 91. 144. 292.
Ebionitismus 225.
Ebrard 36. 38. 69. 85. 283.
Eichhorn 192. 207. 225.
Eichthal 29. 42. 45. 77 f.
Ekstase 87 ff. 120. 133.
Elischa, Ben Abuja 133.
Epaphroditus 219. (Epaphras) 225. 228.
Epheserbrief 17. 221 ff. 226 ff.
Ephräm 250. 276. 300.
Epikuräer 179.
Epiphanius 34. 38. 50. 53. 56. 79. 91. 101. 111. 116. 126. 128. 144. 218. 240. 286. 292 f. 295. 298.
Erasmus von Rotterdam 34.
Estius 209.
Eusebius von Cäsarea 7 f. 11. 19 f. 23. 34. 36 ff. 44. 50. 53 ff. 58. 60 f. 70. 79. 81. 84. 91. 100. 102. 116 f. 125. 128. 161. 215. 218. 231. 234. 237. 241 f. 250. 260 f. 265. 269. 271. 274 f. 277 f. 291. 294. 296 ff.
Euthalius 298.
Euthymius 38.
Eutychius 67.
Evangelien, Bestimmung 19. 46. Jugendgeschichte 74. 292 f. Verbreitung 273. Vierzahl 275 f. Differenzen 283 f.; apokryphe 293.
Evangelium des Nicodemus 31; des Petrus 271. 277; des Thomas 277. 293.
Ewald 37. 42. 68. 72. 83. 93. 184. 204. 212. 225. 229. 256. 285.

F.

Fabricius 29. 145. 190. 291. 294.
Facundus 123.
Fadus 161.
Fastenpraxis 59.
Feilmoser 136.
Felix, Statthalter 173. 213 f.
Firmilian von Cäsarea 266.
Florus 201.
Friedländer 8. 10. 47. 54. 121. 147. 289.
Fritzsche 136.
Fulgentius 123.

G.

Galater 165. 177. Brief 167. 169 ff. 187 ff.
Galba, Kaiser 135.
Gallandus 298.
Gallio 177. 185.
Gamaliel der Alte 101 f. 148. Lehrer Pauli 146. 148. 150.
Gams 302.
Gebhardt 217.
Gelasius 279. 291.
Gellius 80.
Gematrie 137 f.

Georgios Hamartolos 128.
Gessius Florus, Procurator 264.
Gesta Pilati 58. 294.
Gieseler 9. 11.
Gnosticismus 100. 121. 225. 292.
Göser 45.
Grätz 107.
Grau 9. 70. 262.
Gregor von Nazianz 83. 183. 278. 288.
Gregor von Nyssa 58.
Griesbach'sche Hypothese 40. 83.
Grimm, J. 18. 32. 40. 46. 48. 50. 69. 283. 285 f.
Grimm, W. 33. 257.
Grotius 33. 183 f.
Güntner 37.
Guericke 85.

H.

Hadrian, Kaiser 141.
Haggada 90.
Hagge 202.
Hagiographie, griechische 291.
Hahn 257.
Halacha 90.
Haneberg 32. 35. 38. 54. 102. 175. 183. 187.
Harduin 123.
Harnack 217. 273.
Hase 7. 86. 257. 287.
Haupt 25.
Hausrath 9. 45. 47. 50. 54 ff. 67. 69. 101 f. 105. 107. 121. 128. 136. 141. 144 ff. 159. 161 ff. 171 ff. 185. 187. 191. 202. 210. 215. 220. 222. 258. 260. 262.
Hebräerbrief 231 ff. Eine Homilie 232. Abfassungszeit 234. Zweck 235. Verf. 237. 276. Ort 238. Sprache 240. 281. Canonicität 241.
Hebräerevangelium 34 f. 276 f. 289. 292.
Hefele 279.
Hegesippus 12. 100. 236. 244. 249. 252. 287.
Heinrici 10. 65. 69. 146. 210.
Hengstenberg 85.
Henoch, Buch 253.
Herakleon 33. 116. 138.
Herder 251.
Hermas, Pastor 250. 276 ff. 300.
Herodes Agrippa I. 39. 54 f. 161 ff. 171.
Herodes Agrippa II. 171. 214. 250.
Herodes der Große 163.
Herodianer 56.
Herodot 217.
Hesse 80. 82. 114. 233.
Hesychius 124.
Hieronymus 3. 15. 20. 34 ff. 44. 46. 50. 53 ff. 58. 60 f. 70. 79 ff. 91. 102. 113 ff. 128. 144 f. 183. 187. 199. 209. 215. 218. 228. 231. 237. 239. 241. 244. 250 f. 265. 269. 273 f. 278. 287. 289. 293 ff. 297. 299. 302.
Hilgenfeld 2 f. 12. 18 32 ff. 44. 47. 56. 60. 67 ff. 77 f. 80 ff. 100. 105. 112. 117. 121. 126. 128. 137. 144 ff. 151. 154. 161. 165. 175. 180 ff. 191. 202. 211 ff. 220. 222. 232. 239. 242. 249. 252. 260. 262. 276. 291. 293. 302.
Himpel 302.
Hippolyt 55. 58. 113. 116. 126. 271.
Hitzig 136. 221. 229.
Hofmann, K. 70. 180. 187. 217. 253.
Hofmann, R. 287.
Holsten 189. 204. 222.
Holtzmann 42. 68. 81. 83. 121. 211. 273.
Homilie bei den Juden 231 f. 235 f.
Homilien, Clement. 290 f.
Horaz 45.
Hormisdas 252. 279.
Hug 2. 35. 38. 42. 54 f. 67. 69. 113 f. 116. 120. 155. 172. 183. 225. 230. 238. 241 f. 251. 257. 276. 285. 296. 298. 302.
Hugo 298.
Hunerich 123.
Huther 121. 195. 200. 251. 257. 260 ff.

J.

Jabne, Synedrium 101 f. 105. 108 f. 113. 131. 134. 148. 288.
Jacobus der Aeltere 39. 164.
Jacobus der Jüngere 170. 213. 236. Brief 242 ff. 251. 261. 275 f.
Jahn 297.
Jesus, keine Schriften 7 f.; Wirksamkeit in Galiläa 28, in Judäa 93 ff.; Auferstehung 59. 97; Wiederkunft 26. 181. 183. 263. 292.
Jezira 133.
Ignatius 54. 112. 268. 274.
Innocenz I. 279. 301.
Inspiration 3. 14. 267. 280.
Jochanan, Ben Sakkai 101. 107.
Jochanan, Ben Torta 107.
Johann von Giskala 101.
Johannes, Apostel und Evangelist 90 ff.; auf Patmos 116. 129; hohes Alter 112. Schriften 84 ff.; Zweck des Evangeliums 90 ff.; Veranlassung 99 ff.; Zeit 112. Ort 113; Integrität 113 f.; Briefe 115 ff. Ort 116; Sprache 116; Canonicität 117; epistolae ad Parthos 118; erster Brief 119 ff. 242. 270. 275 ff.; zweiter und dritter Brief 115. 119. 276; Apokalypse, Sprache 85 ff.; die äußeren Zeugnisse 125 ff.; die inneren Zeugnisse 129 ff.; Zweck 138; Zeit 128; Canonicität 270. 275 ff.
Johannes der Presbyter 50.
Johannes der Täufer 30. 104. 106.
Johannesjünger 106. 186.
Jonathan, Hoherpriester 173.
Jonathan, Usiels Sohn 102 f.
Josephus Fl. 10. 29. 35. 38. 47. 56. 67. 81. 101. 106 f. 110. 136. 141. 150. 152. 155 f. 159. 161 f. 171 ff. 207. 215. 231. 233. 236. 250. 296.
Jost 71.
Irenäus 12. 18. 20. 34. 37. 43. 46. 54 f.

58. 60. 69. 80 ff. 90. 108. 111 ff. 126. 128 f. 136. 184. 241. 250. 271 f. 275. 287. 292.
Isidor 33.
Itala 58. 123 f. 301.
Judäer 93 ff. 206 ff. 225. 235. 243.
Judas 263. Brief 251 ff. 261 ff. 275 f.
Julius Cäsar 135.
Junius Silanus 212.
Juris Corpus 80.
Juris Studiosus 80
Juvenal 45. 207.

K.

Kahnis 249.
Kamphausen 227.
Kaulen 2 f. 14. 102. 124 f. 268. 272. 276. 295. 298 f. 301 f.
Keim 29. 56. 106. 121. 128. 287.
Kern 182.
Κήρυγμα Πέτρου 38. 277.
Kirchenlexicon von Wetzer und Welte 121. 194. 201. 219.
Kliefoth 85. 139.
Klöpper 195. 201 f.
Klostermann 68.
König 68.
Köstlin 60.
Konstantin, Kaiser 126.
Korintherbriefe, erster Brief 167. 187. 189 f.; zweiter Brief 167. 201 ff.; apokrypher 190. 294; verlorene 189. 202.
Krenkel 81.
Kritik 3. Bedeutung 280 f. Mittel 281.
Kuhn 12. 18.
Kurtz 239.

L.

Lactantius 172.
Langen 2. 32. 38. 40. 48. 50. 55. 60. 67 f. 79. 93. 100. 106. 112 ff. 120 f. 128. 136. 165. 187. 200 f. 215. 220 f. 227. 230. 244. 253.
Laodicenerbrief 224. 227. 233. 294.
Laurent 184. 212. 222.
Leimbach 127.
Lekebusch 68. 83.
Leontius 242.
Leucius Charinus 290 f.
Leuschner 128.
Libertiner 146 ff. 233.
Lipsius 180. 257. 259. 291.
Literae authenticae 296.
Literae commentaticiae 270.
Livius 201.
Λόγια 36.
Logoslehre 102. 105.
Longinus 145.
Lucas, Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte 79; Arzt aus Antiochien 79; studiosus juris 80; Verhältniß zu Paulus 82. 176 ff. 229; Zweck der Schriften 60 ff.; Prolog des Evangeliums 61. 69 ff. 74. 82; Zweck 72 ff.; Quellen 81; Ort 82; Zeit 83; Verfasser des Hebräerbriefs? 239. Lucas und Marcion 292.
Lucht 213.
Lucian 178.
Lücke 87.
Lünemann 180. 239.
Luthardt 103. 105. 112.
Luther 239. 249. 279.

M.

Mai 58. 187.
Maier, A. 37. 50. 54 f. 67 f. 83. 86 f. 93. 106. 111. 114. 117. 120 f. 146. 161. 165. 182. 187. 190. 194. 199 f. 215. 220. 233. 244. 257.
Maldonat 56. 233.
Mangold 42. 60. 68 f. 100. 111. 119. 121. 154. 166. 170. 183 f. 189. 191. 211 f. 218. 220. 225. 229. 257. 268. 272. 290. 302.
Mansi 279.
Marcellus 152.
Marcion 15. 211. 228. 233. 274. 289. 292.
Marcus 36. 49. 55. 161. 175; Verfasser des zweiten Evangeliums 49; Eigenthümlichkeiten des Evangeliums 40 ff.; Zweck 43; Veranlassung 51; Ort und Sprache 53; Zeit 54; Integrität 58 ff.
Marcushypothese 34. 40. 42.
Maria in den Apokryphen 293.
Marquardt 66. 68 155. 187.
Marsus 56. 162.
Masorethentext 25.
Matthäus 33 f.; Zweck des Evangeliums 20 ff.; Citate 35; Ursprache 34 ff. 240. 295; Zeit 37 ff.; Ort 40. 52. 288.
Mayerhoff 68.
Melito von Sardes 112. 127.
Memra 102 f.
Merr 253.
Messias 106. 120. 172. 191. 292.
Methodius 126.
Meyer 147. 161. 166. 176. 185. 191. 201. 222. 225. 230. 285.
Michaelis 33.
Midrasch Echah 107.
Mommsen 9.
Montanisten 241.
Muratori 274. Fragment 62. 80 ff. 99. 114. 117. 218. 228. 232. 241. 250. 252. 274 ff.

N.

Neander 101 f.
Nepos, Chiliast 84. 126.
Nero, Kaiser 65. 67. 72. 135 f. 207. 209. 212. 215 f. 229. 258 260; Verfolgung 83. 128. 230. 234. 255. 259 f. 265. 271.

Nerva, Kaiser 136.
Nikephorus 38.
Nippel 40.
Nolte 37.
Norberg 106.
Novatianer 241.

O.

Oecumenius 242.
Oertel 68.
Olshausen 34.
Onias 232.
Onkelos 102 f.
Origenes 10. 12. 20. 29 f. 33 f. 44. 46. 56. 61. 66. 70. 91. 117 f. 129. 144. 205. 211. 237 f. 241 f. 250. 252. 267. 269. 272 f. 276. 285 ff. 292 f. 296. 299.
Orosius 55. 172.
Ott 124. 302.
Otto 68. 176. 199 f. 215. 217. 230.
Overbeck 68. 83. 112. 147.

P.

Pallas 215.
Papias 12. 34. 36. 43. 48 ff. 54. 70. 112. 117. 126 f. 161. 257.
Pastoralbriefe, Bezeichnung 191; Echtheit u. Abfassungszeit 192 ff. 259; Unterschied von den anderen paulinischen 168.
Patrizi 21. 48. 215.
Paulus im Judenthum 143 ff.; griechische Bildung 145. 296; jüdische 148 ff.; in Tarsus 143. 145. 159; in Jerusalem 146. 156. 169 ff. 185; Zeltmacher 146; Bekehrung 152 ff.; in Damascus u. Arabien 154 ff.; in Antiochien 160 ff. 175. 186. Erste Missionsreise 162 ff.; Darstellungscharakter 166 ff.; zweite Missionsreise 175 ff.; Gegenmission 174. 178. 185; in Philippi 177; Thessalonich 178; Athen 179; Korinth 180. 184 f. 205; dritte Missionsreise 186 ff.; in Ephesus 186. 195; Kreta 200; Gefangenschaft in Cäsarea 62. 213 f.; in Rom 214 f.; Spanien? 205. 218; zweite Gefangenschaft 192. 217. 259; Todesjahr 259; Briefe 19. 150. 224. 264. 273 ff.; Thessalonicher 180 ff.; Galater 187 f.; erster Korinther 189; erster Timotheus 191; Titus 198; zweiter Korinther 201; Römer 204; Briefe aus der römischen Gefangenschaft 219; Philipper 219; Philemon 221; Kolosser 224; Epheser 226; zweiter Timotheus 228; Hebräer 231.
Paulus, H. 221.
Pauly, Realencyclopädie 66.
Pausanias 179.
Pelt 180.
Persius 45.
Peschito 58. 62 250 276. 302.
Peters 259 f.
Petronius 155 f.
Petrus, Primat 114. 256; im Kerker 164; in Rom 43 ff. 55 f. 161. 207 f. 211. 257 f.; in Korinth 191; und Paulus 157. 170. 189. 201; Tod 259. 264; Briefe 254 ff. 275; erster Brief 254 f.; eine Art Encyclica 258. 275 ff.; zweiter Brief 19. 224. 251. 276. 281; κήρυγμα 38. 277; revelatio 276; Itala 301.
Pfleiderer 68. 85. 151.
Pharisäer 55. 151. 174.
Philastrius 111. 278.
Philemonbrief 221 ff.
Philipperbrief 219 ff.; verlorener 220.
Philo 102. 105. 147 f. 155. 163. 174. 231. 296.
Philoxenus 302.
Photius 149. 257. 291.
Pilatus 26 f. 78. 156. 293 f.
Plinius 65. 142. 175. 178. 187. 199. 296.
Pollux 146.
Polykarp 117. 198. 268. 270.
Polykarpus Chorepiskopus 302.
Polykrates 116.
Pompejus 148.
Porphyr 4.
Presbyter 115. 196. 199.
Properz 179.
Proselyten 47. 174.
Ptolemäus 199.
Pythagoras 7.

Q.

Quadratus 173.
Quartalschrift, Theologische, Tübinger, Artikel von Aberle 8 ff. 20 ff. 29 ff. 37. 40. 46 f. 55. 61. 64 ff. 70. 75 80. 100. 101 f. 105. 107 f. 111 ff. 117. 127 f. 136. 195. 211.
Quintilian 268.

R.

Rabbinische Schulen 149.
Rampf 251.
Recognitionen, Clement. 29. 106. 148 f. 290 f.
Reischl 37. 146 f. 161. 165. 191. 233.
Reithmayr 2. 10 f. 19. 34. 37. 48. 50. 54 f. 59. 67 f. 83. 86 f. 106. 112 f. 116. 118 ff. 146. 165. 180. 187. 194. 200. 212. 221. 225 227. 230. 232 f. 238 f. 241 f. 244. 251. 257. 272. 283. 289. 302.
Religio illicita 65. 72. 254 f. 257.
Renan 4. 54. 67. 128 f. 136. 218.
Reumont 144.
Reuß 2 ff. 7 ff. 32. 34. 36 ff. 58. 68 ff. 79. 85. 100. 121 f. 136. 165. 184. 195. 220. 222 232. 239. 242. 250. 257. 271. 274. 277. 291. 293. 295.
Revelatio Petri 276.
Ritschl 60. 225. 291.
Römerbrief 68 ff. 167. 204 ff.
Römische Kirche 43 ff. 64. 209 f.

Rönsch 82. 275. 302.
Roger Baco 302.
Rohling 142. 183.
Rubellius Plautus 212.
Rufin 33. 38. 286. 301.

S.

Sadducäer 56.
Salmeron 54.
Schanz 20. 25. 33 f. 289.
Schegg 9. 18. 26. 32. 37 f. 50. 54 f. 67. 69 f. 283.
Schenkel 56. 222. 225.
Schleiermacher 36. 121. 192.
Schmid 200.
Schmidt 253.
Schneckenburger 68 f. 192. 205.
Schöttgen 257.
Scholten 60. 241.
Scholz 233.
Schrift des Neuen Testaments 296 f.
Schriften des Neuen Testaments, Unvollständigkeit 17 f. 98. 169. 284. 288; Sammlung 19. Verbreitung 19. 274; Glaubwürdigkeit 267 ff.; Vorsicht 270 ff.
Schürer 9. 35. 45. 47. 54 ff. 72. 103. 105. 146 f. 153. 156. 161. 164. 171. 207. 215. 231 f. 253.
Schultz 211 f.
Scrivener 301.
Schwegler 68. 211. 221.
Semler 268.
Seneca 65. 185. 187. 207. 294.
Septuaginta 25. 35. 102. 138. 295. 299 f.
Serapion 271.
Sergius Paulus 144. 162.
Seyerlen 257. 259.
Sibyllinen 45. 121. 174.
Sieffert 33.
Silvanus 175 f. 182. 184. 256.
Simeon, Ben Azai 133.
Simeon, Ben Jochai 101 f. 133.
Simeon, Ben Zoma 133.
Simon Magus 54. 64. 70. 293.
Sixtus V. 302.
Sohar 121. 133.
Sokrates, Historiker 33.
Sokrates, Philosoph 7. 24.
Sprache des Neuen Testaments 295 f.
Stephanus 38 f. 146 ff. 152 f.
Stephanus Gobarus 275.
Stephanus R. 298.
Stobäus 146.
Stoiker 179.
Strabo 80. 178. 199. 217.
Strauß 4.
Ströbel 249.
Sueton 10. 80. 107. 147. 155. 172. 216. 218. 255. 285.
Suidas 217.
Sulpicius Severus 66. 136.
Synedrium von Jabne, s. Jabne.
Synedrium von Jerusalem 9. 21 ff. 73. 75. 213 ff.

T.

Tacitus 10. 45 f. 64. 68. 77. 107. 147. 162. 173. 175. 201. 207. 212. 215. 218. 230. 255. 258. 285.
Talmud 9. 102. 134. 243. 248.
Targumim 102.
Tatian 112. 292.
Τέρμα 217.
Tertullian 10. 15. 18. 23. 44. 55 f. 61 f. 66. 82. 116. 121. 123. 172. 183 f. 211. 227 f. 239. 241. 250. 252. 269. 271 f. 275. 289. 292. 296. 298. 301.
Text des Neuen Testaments 299 f.; kritische Gestalt 299 f.
Theodot 38.
Theodoret 108. 183. 187. 189. 218. 244. 294.
Theophilus 61. 67 ff.
Theophilus von Antiochien 112. 198. 274.
Theophylakt 33. 113. 189.
Thessalonich 178; Briefe 180 ff. 263. 270.
Theudas 161.
Thiersch 68. 221 f. 225. 276.
Thilo 291.
Tholuck 239.
Thomasius 112.
Tiberius, Alexander 141.
Tiberius, Kaiser 152. 156.
Timotheus 176. 181 f. 184. 202. 226 ff. 238; erster Brief 187. 191 f.; zweiter Brief 228 f. 234 f. 259 f.
Tischendorf 31. 46. 58. 83. 112. 125. 153. 287. 291. 293 f. 300 f.
Titus 80. 173. 176. 202; Brief 187. 198 ff.
Titus, Kaiser 116. 121 f. 133. 136. 138. 142.
Trophimus 230.
Tychicus 222 f. 226 f.

U.

Ueberlieferungen der Alten 149 f.
Uebersetzungen des Neuen Testaments 36. 114. 123 f. 301 f.

V.

Valentinianer 271 f. 289. 293.
Vernes 121.
Vespasian, Kaiser 107. 110. 135 f. 141.
Victor von Antiochien 59.
Victorin von Pettau 129. 136. 187.
Vitellius 152. 155 ff.
Volkmar 46. 56.
Vulfilas 303.
Vulgata 124. 302.

W.

Weiffenbach 128.
Weiß 36. 40. 42. 46. 56. 60. 83. 137. 222. 225.
Weiße 220. 229. 253.

Weizsäcker 9. 42. 77 f. 121. 165. 189. 202. 206. 211 f. 222. 273.
Wetstein 54. 67.
De Wette 56. 68. 121. 165.
Wieseler 55. 161. 171. 185. 200 f. 215. 220. 232. 253.
Wiesinger 251.
Wilke 153.
Winer 79. 187.
Wiseman 302.
Wittichen 81. 83. 85. 161.
Woide 301.
Wunder 3. 209; absolute und relative 93. 109 f.; im Johannesevangelium 97; Matthäusevangelium 76; Marcusevangelium 46; Lucasevangelium 76.

X.

Xenophon 24.

Z.

Zaccagni 298.
Zahn 112. 274.
Zeller 68 f. 83. 185. 211.
Ziegler 302.
Zoroaster 286.

Berichtigungen.

S. 40, Z. 11 v. u. l. ἐδόθη statt ἐδόθη.
S. 68, Z. 3 v. u. l. ἀντειςφέροντες statt: ἀντεἰςφέροντες.
S. 100, Z. 6 v. u. l. ἐπίσκοπον statt: ἐπίσκοπου.
S. 106, Z. 11 v. u. ist S. 334 zu streichen.
S. 117, Z. 3 v. o. l. nemlich statt: einerseits.
S. 138, Z. 13 v. o. l. „ר" statt: „יר".
S. 158, Z. 24 v. o. l. mittelbar statt: unmittelbar.
S. 181, Z. 10 v. u. l. jüdischer statt: jüdischen.
S. 212, Z. 16 v. o. l. Plautus statt: Plautius.
S. 218, Z. 14 v. u. l. ἔδωκας statt: ἔδωκαν.
S. 241, Z. 22 v. u. l. Evagr. statt: Evang.
S. 284, Z. 6 v. u. l. ἥτις statt: ἥτις.

DATE DUE

JUL 21 '77

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

BS2364 .A14
Einleitung in das Neue Testament
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00056 3645